







في تفسيره  
في تفسيره

مملكة الثلج الاثبات فاقود تمام دون توبك انتظام فما كمد عرض لما انتظام  
كانت في نورها ولا لها واتحادا وخصها بنورها ومقتها بمشكالها **والاعمال**  
وانت انت انت النور تها وتيركا قال **الله عز وجل** الله نور السموات والارض  
نوره كشمس فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاجة كانها كوكب دري فو قدس  
مبارك ذكره نوره لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيئ ولو كرمت النار  
على نوره بركة الله لونه من نوره ويضيئ الله الانس والانس والانس والانس  
شبه نوره بما شجر من شجرة فما مصباح فم ولا يرى ان الشجرة امر كشمس على  
متعددة على نحو خاص فلا بد ان يتحقق هذا التعدد على نحو خاص في الشجرة  
ويمكن ان يتصور ذلك بوجوه **الاول** ما ذكره اكثر الفسرين وهو ان المراه من نوره  
صلى الله عليه واله وعلى هذا يكون نور السموات مع نور السموات وصاحب  
الشمس ان شجرة شجرة صفة نوره صلى الله عليه واله الهبة الشان في الامانة والاشراق  
بصفة المشكوة وهي كوة في الجدار الغبر التامة وشبهه بغيره مصباح فم  
المشكوة وشبهه صده الذي فيه طيبة الزجاجة اي القنديل من الزجاج الذي يكون  
فيه ويكون تلك الزجاجة في شدة زهورها الكوكبية في بين الكواكب المشهورة  
والزهور كالزهر والشجرة امثالها وشبهه كونه من شجرة ابراهيم الخليل عليه السلام  
مبارك ذكره لان اكثر الانبياء كانوا من سليله من شجرة الوحي التي هي ابراهيم  
المصباح موقدا ومستضيها من شجرة الزيتون اي من ابا اسحق في هذه الشجرة المباركة  
اي كبر البركة والتعظيم في هذا اتحاد نوره هو في قلبه وقلبه وقلبه وقلبه  
وهو اول شجرة بنيت هذا العالم في الارض التي اراها لهما اللعين وقبل كونهما  
ان شجر نبي ابراهيم الخليل هو شجرة عدم كون الخليل هو واولا من انما  
كون تلك الشجرة المباركة هي الزيتون شرقية ولا غربية نظر الانبياء من  
بالاسم وهو يقع في الشرق والغرب بل واقع بينهما ويمكن ان يكون الشجرة شجرة



بحسب لا ينع عليها مشرق ولا غروب بل كانت غايته للشمس لا بظلمتها شجرة ولا جبل فزيتها يكون اصغر  
ويمكن ان يكون الشجر شجرة لا يكون تحت مظلة لا يحجبها الشمس ولا في لا يصيبها الظل  
بل كانت بحسب تعاقب عليها الشمس والظل والوجع في فية النظرية واليهودية والشريعة  
الغريبة ان النصارى يصلون الى المشرق واليهود الى المغرب شجرة امكان شجرة اعلام التيق  
له قبل ان يدعوا اليها مكانا قريبا او قريبا احتمال ظهور صدقته وانما برش من شجرته تقر في شجرة  
زيت الشجر من غفائه وفوط تالؤه وضبانته من غير نار ثم قال نور على نور اى نور الزيت نور  
المسكبات ونور الزجاج ونور الشكوة في الشجرة ونور الخليل ونور الحبيب نور قلبه نور صدق  
في الشجرة وعلى هذا يتحقق تشبهات متعددة ويمكن ان يكون الالة تشبها واحدا متمثلا او  
كيفية ظاهرة فربما يمكن ان يراد بالشك الانوية في وسط القنديل والمصباح الفيلك المشغلة  
وبالزجاجه معناها المذكور اعني القنديل من الزجاج وانما اولى المشكوة دون المصباح  
لاشغالها عليه تشبهه برافق من شجرة الشمس وقائنها ما اورد البضاوي  
المراد بنوره مانع الله بعباده من القوى النفس الدائرة للمحسوسات والنجابة التي يحفظها  
المحسوسات التي تفرح على القوة العقلية متى ثارت النظرية التي يدرك المحقق الكلية  
المعقولة التي بولف المعقولات ليستخرج منها المطلوب القوة العقلية التي يتجلى فيها الحج  
الغيب و اسرار الملكوت المخفية بالكل المشار اليها بقوله نعم ولكن جعلناه نوراً انهم يكونون ضياء  
من عبادة مثبه سبحانه هذه المداك الخمسة التي هي الانوار المفاضة منه تعالى الاشياء  
الخمسة المذكورة في الالة وهي المشك والزجاجه والمصباح والشجرة والزيت فان الخمسة  
لنفس الخمسة كالشك لان عملها كالكوى وجهها الى الظاهر لا يدرك ما وراها وانما  
بالمعقولات بالذات والنجابة كالزجاجه في قبول صور المدركات من الجوانب منسبطها  
للانوار العقلية وانما عملها باثمل عليها من المعقولات والنظرية العاملة كالصباح  
بالادراكات الكلية والمعارف الالهية والمعلق كالشجرة المباركة لثابتها الى ثمر الالة  
لها والزيتونة للشمس للزيت الذي هو مادة المصابيح التي لا تكون شرقية ولا غربية لغير ذلك

اللواحق الجسمية اولوقوعها بين الصور والمعان مستقرة في القهلبين مستغنة عن  
 والقوة القدسية كالزيت في الصفاة وشدتها كما يحارب بعضي المعارف من غير تفكر  
 ولا تعلم **فيما للشيا** ما ذكره الله وهو ان المراد بصورة القوة العقلية في مراتبها فانه يقال  
 شبه تلك المراتب الاشياء الخمسة المذكورة لانها في بدو امرها عالم في العلوم مستغلة بها  
 كالشكوة ثم تنقسم بالعلوم الضرورية بتوسط احساس الحركات بحيث يمكن من تحصيل العلوم  
 فيصير كالزجاجة مثلا لتدبر فيها قابلية للانوار وذلك الممكن ان كان بغيره واجتهادها كالتفكر  
 الزبوني وان كان بالحدس فكما لزيت ان كان بقوة قدسية فكما الذي يحارب بها بعضي لانها  
 يحارب يعلم ولولم يتصل بملك الوحي الا لتمام الذي مثله النار بحيث ان العقول يشتعل بها  
 ثم اذ حصل العلوم بحيث يمكن من استحضارها متى شئت كان كالمصباح اذا استضاء فان  
 نوراً على نور **في رابعها** ان المراد بالنور هو الموجود اذ حقيقة النور هو الظاهر بنفسه  
 المظهر لغيره وما هو الظاهر بنفسه المظهر لجميع ماعداه ليس الا صور الوجود ولذا يطلق عليه  
 التور ونور النور ونور الانوار فالمراد من قوله سبحانه الله نور السموات والارض انه تعالى صور  
 الوجود الظاهر بنفسه المظهر لسموات العقول والارض والمجرات والارض الاجسام والملائكة  
 والمراد بنوره الوجود المعبود الفاضل منه وبالشكوة عالم الاجسام والزجاجة عالم القصور  
 الارواح والمصباح عالم العقول والمجرات الصوفية ووجه المناسبة ان الانوار المشفرة مضمرة  
 الوجود المطلق اعني الوجودات المعبودة الفاضلة منه بغير او لا على عالم العقول التي هي  
 كالمصباح الفطر نورية وطافية ثم على عالم الارواح التي هي كالزجاجة مضمرة وأما قابليتها  
 للاشتراق والاضافة فاعضاها على الغير ثم على عالم الاجسام التي هي كالمشكوة من ظلماتها وكما  
 وقابليتها للاضائة لانها قابلية للارواح كالمشكوة القابلة للانوار فالمراد ان مثل الثواب  
 منه على العقول والارواح والاجسام مثل المصباح المشتعل في القنديل من الزجاج الواضح في  
 المشكوة اي كان النور يشتعل في الزجاج ثم في المشكوة فكذلك الوجود  
 الفاضل منه تعالى يفيض الى العقول ولا ثم الى الارواح ثم الى الاجسام والزجاجة كالمشكوة

دُرَّتْهُمُ أَي كَثُرَ الْقُتُوبُ مِثْلَ الزَّمَرَةِ وَالشَّرَى إِذْ غَالَا النَّفُوسُ فِي الْأَرْوَاحِ فِي الظُّهُورِ وَالتَّوَابِتِ  
وَاسْطَتِ بَيْنَ غَالِ الْعُقُولِ وَغَالِ الْأَجْسَامِ كَأَنَّ الدَّرَايَ فِي النَّوْرِ وَالْإِضَاءَةِ وَاسْطَتِ بَيْنَ  
النَّهْرَيْنِ وَبَيْنَ الْكَوَاكِبِ الْقَلْبِلَةُ الْقُتُوبُ هَذَا الْمَكْبَى أَوْ الزَّجَاجَةُ الَّتِي هِيَ قَدْ مَرَّتْ بِهَا  
الْمُبَادِرَةُ الْقَوِيَّةُ شَجَرَةُ الْوُجُودِ الْمَطْلُوقِ الْقُتُوبُ الَّذِي يَسْتَفِيدُ مِنْهَا كُلُّ مَوْجُودٍ وَهَذِهِ الشَّجَرَةُ لَيْسَتْ  
شَرْقِيَّةً وَلَا غَرْبِيَّةً أَي لَيْسَتْ مِنْ غَالِ الْعُقُولِ وَالنَّفُوسِ الْقَوِيَّةِ مُطْلَعُ نُورِ شَمْسِ الْوُجُودِ أَوْ غَالِ  
الْأَجْسَامِ الَّتِي مَعْرِفَةُ بِلَهِ صُورِ الْوُجُودِ الَّتِي لَا يَنْبَغِي الْوُجُودَ الْمَقْبَدُ بِحَسَبِ مَنْ الْوُجُودُ  
الْوُجُودُ الْمَقْبَدُ الْمَقْبَدُ أَمَّا هَذَا وَازْهَادُهَا وَأَعْضَاءُهَا وَهَذِهِ الشَّجَرَةُ كَأَنَّهَا لَيْسَتْ شَرْقِيَّةً  
وَلَا غَرْبِيَّةً بِالْمَعْنَى الْمَذْكُورَةِ لَكِنَّ شَرْقِيَّةً وَلَا غَرْبِيَّةً بِمَعْنَى أُخْرَى وَهِيَ أَشْبَقُ بِسَبَبِهَا إِلَى  
الْكُلِّ فَكَأَنَّهَا كَانَتْ فِي سَطْحِ الْعَالَمِ بِحَسَبِ مَقْعِهَا إِلَى الْكُلِّ وَالْكُلِّ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْعَالَمِ  
لَا أَنَّهُمَا كَانَتْ فِي شَرْقِ الْعَالَمِ أَوْ غَرْبِهِ حَقٌّ يَكُونُ نِسْبَتُهَا إِلَى النِّسْبَةِ إِلَى أجزَاءِ الْعَالَمِ الْمُخْتَلِفَةِ  
بِهَادِيَةِ هَذِهِ الشَّجَرَةِ أَي النَّوْرِ الْفَاقِصِ مِنْ خُضْرَةِ نُورِ الْأَنْوَارِ بِضَعْفٍ بِنَفْسِهِ وَلَوْ لَمْ تَحْسِبْ تَارِدَ  
الْأَجْسَامِ نُورٌ عَلَى نُورٍ أَي نُورُ الْعَوَالِمِ الثَّلَاثَةِ فِي الشَّبَابِ وَالنُّوَارِ الْمَشْكُوقِ وَالزَّجَاجِ وَالْمَكْبَى فِي  
الشَّبَابِ وَخَاصِيَّتُهَا أَنَّ الْمَرَادَ بِالْمَشْكُوقِ بَيْنَ هَذَا الْعَالَمِ الَّذِي هُوَ الْجَمْعُ الْكُلِّيُّ وَالزَّجَاجِ  
قَلْبُهُ الَّذِي هُوَ النَّفْسُ الْكَلْبِيَّةُ وَالْمَكْبَى رُوحُهُ الَّذِي هُوَ الرِّيحُ الْأَعْظَمُ وَبِالشَّجَرَةِ جَمْعُ ذَلِكَ  
الْجَمْعُ كَالشَّجَرَةِ الْمُشَوَّنَةِ أَمَّا الْعُقُولُ وَازْهَادُ النَّفُوسِ وَأَعْضَانُ الْأَجْسَامِ وَالْعَنَاقِدُ أَوْ  
الْوَابِدُ وَالطَّبَائِعُ وَهَذِهِ الشَّجَرَةُ لَيْسَتْ مِنْ بَحْتِ غَالِ الشَّرْقِ وَالْأَرْوَاحِ وَلَا مِنْ مَخَصِ عَالَمِ الْغَرْبِ  
وَالْأَجْسَامِ بَلْ مِنْ عِنْدِ مَنْ جَمَعَهَا وَاجْمَعِ غَيْرَ الْأَجْزَاءِ وَالْمَرَادُ بِالنِّسْبَةِ فِي الْبَادِي الْمُتَجَلِّ  
عَلَى الْكُلِّ وَجِهَةُ التَّشْبِيهِ التَّطْبِيقُ ظَاهِرٌ مِنْ سَيَاحُصَاتِ الْمَرَادِ بِالْمَشْكُوقِ بَيْنَ الْأَنْوَارِ  
الَّتِي هِيَ الْعَالَمُ الصَّغِيرُ بِالزَّجَاجَةِ قَلْبُهُ وَالْمَكْبَى رُوحُهُ وَبِالشَّجَرَةِ جَمْعُهَا الشَّمْلُ عَلَى أَثَرِ  
الْعُقُولِ وَازْهَادِ النَّفُوسِ وَأَعْضَانِ الْأَجْسَامِ وَتَوْضِيحُ التَّشْبِيهِ ظَاهِرٌ فِي هَذَا الْعَنْقَبِ  
نَظَرْتُ نُورَ اللَّهِ أَوَّلَ نَظَرٍ وَغَيْبْتُ عَنِ الْأَكْوَانِ وَارْتَفَعَ اللَّبْسُ وَوَاذَّالْتَ لَيْلًا بِجَانِبِ الْكَمِ  
وَحَضَرْتُكُمْ حَقَّقْتُ فِيكُمْ النَّفْسَ وَزَيَّنْتُ فِيكُمْ الْفِكْرَ الصَّحِيحَ أَصُولًا وَمُبَادِرَةً لَوْرَاتِهَا الصَّدَقَاتِ

القدس و فرسى ذبحى و الجمال ذبحته و عقل صلبى مشكوى الحس و فضاء لك اليه  
 غارا و ظلمى و ضلوا لاحت مضى انكم التمس و سافجها ان المراد بنوره القرآن بفتح  
 بالعبادة و شبه قلب المؤمن بالزباجة و صدق بالشكوى المراد ان مثل الغراف في قلب المؤمن  
 الكائن في صدق كمثل مصباح في زجاجة كانت في المشكوى و الزباجة اعنى قلب المؤمن كانها  
 كوكب و هذا المصباح هو قدر الشجرة المباركة الحمد يوصل الله عليه الله الذي ليس بضمونه  
 بشرق عالم الارواح ولا بغير عالم الاجسام بل هي جامعة بين الشايقين و بكاد رتب هذا  
 الشجر اعنى الغرض الالهى المنبع عنها ينقى و لو لم يمسسه نار الجهل و فارقت الخالفين  
 في دعاء العرفى لست بشهدك الله على الله المحيى قدس وذاك ان يكون له  
 علة منك فكيف يكون له علة منى و غير ايضا بامر استوى و صانته فضاء السر  
 غيبا في ذاته مخفية الآثار و محو الآثار و محو الآثار و محو الآثار و محو الآثار  
 الظاهر ان معنى الفقرة الاولى انه تروى رضا عن عبدك ان يكون له باعشاش من ذلك  
 كالاستكمال و ايضا النفع و مثلها حتى يستند رضا عنهم اليه و يكون محله في رضا  
 عنهم اليه فكيف يكون لرضا عنهم سببا و منهم بل رضا عنهم ناس من محض ذللك  
 المقدسة التي في القباض الطلق و الجواز على الاطلاق من دون قصد ذلك على ذاته  
 فعلة الرضا انما هو ذاك لا ما يشاء ذاك و يؤيد هذا التفسير الفقرة التي بعد ما في  
 قوله عليه السلام انتم الذين يدعون ان يصل اليك النفع منك فكيف لا يكون غيبا منى  
 و الفرض ان اعمال العباد لا يصلح لا يكون سببا لرضاه سبحانه اذ كل ما ضله العبد الطاعة  
 لا يقابل نعمه من نعمه و هو مع غايته بل الحمد في الشكر و الطاعة مقصور لما يتصلح لان  
 برضاه تعالى فلا يصلح شئ ان يكون سببا لرضاه الا ان الرضا على الكل بلا عزم و غرض  
 و اما الفقهاء الثمانية فتقوله عليه السلام غيبا في بعض النفع بالعين المعجزة و البالو  
 بعد الباء و بعضها بالعين المهملة و النون بعد الباء و على الاول يمكن ان يكون المراد  
 انه استولى برحمانته على رحمة الشاملة الفاعلة على جميع المخلوقات ان وجد فيهم

في دعاء العرفى

مهالهم ما يحتاجون اليه في الدارين فصار كلهم مغفورين في احسانه وامتنانه بحيث لا يرى  
 بينهم الابدود واحسانه روح فالمراد بالعرش اسواه سبحانه من جميع الخلق واما المراد بالعبودية  
 في ذاته انصارهم في فوضائله التي هي من شئاته وانه يمكن ان يكون ان المراد ان تعالي نبلى  
 على الكل بالفضل العام الرحمان فظهر وغلب فور وجوده على الكل واحاطا بما بحيث صار  
 الكل مستقرا مضمحل في لغات ذاته ومجليات صفاته وعلى الثاني لعل المراد بعد حمل  
 العرش على ما سوى الله انه استولى بجمته العامة فاجد الكل مضارا الكل بعد انجاده  
 معانيه امدا لذاته بقا بالعلم المحض والحق القسطل وعلى هذا يكون لفظة في معنى اللام  
 ويمكن ان يكون القصر في ذاته رجعا الى العرش اي صار العرش شاهدا في وجوده وهويته  
 او المراد به تعالي استولى على ايجاد الكل بجمته الكاملة فصار النظام الكلي قبل ايجادها  
 في ذاته بالعلم الفصولي وخالصه الدبر الاجمالي المحضوى ثم اوجد في الخارج واما الفقرة  
 الثالثة فالمراد في بعض النسخ محقق من الحق وفي بعضها لم تحقق من التحقيق فالمراد على الاول  
 انك ترى بعض الآثار ببعضها كما يرى بل برودة الهواء بحراة الشمس وانرا التماسا في  
 الظلمة باشر النور وانرا الكفر باشر الاسلام كازالة الاثر الفزعوني بالامر الموكو وهكذا على  
 الثاني انك اثبتت بعض الآثار ببعضها اي ربطت المستبنا بالاسباب جعلت بعض آثارك  
 سببا للبعض وهذا ظاهر ولما الفصحى الاخيرة فيمكن ان يكون المراد بالاعتبار اهل الكفر  
 والنجود والافوار سلة الوحي الذين يتوردون الارض واهلها اهلهم التوراة والافلاك ان  
 كان مقرا باللام كما في اكثر النسخ فالانوار عطف بيان له والمعنى انك محوت في انك اهل الكفر  
 المحود بالانبياء ووجه تشبيههم بالانوار ظاهر وبالفلاك لثمة ظهورهم وكثرة آثارهم واحاطهم  
 بما سواهم من انوار التوراة وبذلك يظهر ان الافلاك لو كان مضافا الى الانوار فالاضافة من قبل  
 لجهن النار ويكون المراد ان اهل الوحي في دفع اهل الكفر واحاطهم بهم كالافلاك المحيطة  
 ببعضها في بعض الآيات كقوله عز وجل عبادنا الانسان وعادتنا الانسان فلا تغير عاداتك  
 بتغيير عادتنا اي فلا تغير عادتنا بان تترك الاحسان وتود بقى العقوبات حق تغييرك

في  
 بعض النسخ

فقد استدل

فادعى نظر الاله انه لو لم يكن قد توذيق بالمعقوبات فقد نبى بالانسان واقتران المعاصي التي  
 الانسان لذلك قال الله تعالى لا تأخذه سنة ولا نوم اكرهته شوك سنة فقال  
 بعضه ضروريه كمقدوم نوم باشد وشك في كنه نفى نفاس مستلزم نفى نوم استبره في  
 نفاس جبر فانه است نفى نوم بعضه وجواب كنهه انك كجود وجود تحقق نوم ترتيبه  
 بر نفاس يعني تحقق نوم بدون نفاس فيشود واول ما يد نفاس متحقق شود وبعد ان نوم  
 لهذا نفى من وجود وجود در خارج تحقق كنهه والى هذا اشار بعض المقرين حيث قالوا  
 السنة على النوم مع ان القياس في النفي الترتيب من الاعلى الى الاسفل بعكس الاشارة في الترتيب  
 على النوم طبعاً واظهر انك قد حققنا في ديان ابراهام تاكيد نوم وادومته نفى نوم واول  
 دو ضمن نفى سنة مذهب اكر نفى سنة مستلزم نفى نوم است بعد ان ابراهيم مصرح بغيره  
 فرموده پس ابراهيم مصرح تاكيد نفى سنة است اكر بر عكس ميود يعني اول نوم را نفى مبنه و  
 بعد از آن مبنه را نفى نوم ضمناً مصرحاً مستفاداً فيشد كذا قال القائل في الكشف قبل  
 المراد نفى هذه الحالة المركبة التي تعزى الحيوان وحاصل ذلك ان برادر من مجموع النوم والسنة  
 الحالة الواحدة المسماة في مبدأ الاول استرخاء الاعضاء الداعية وح لا تقدم لكلام على ان  
 بل الكل كلمة واحدة من قبيل الرمان حالوا مضى اي تروا نسخيرون وسط كلمة لا بناء على  
 التوجه قال الله تعالى في قوله لا اله الا الله عن النبيين والتمثيل ان قبلها التكملة في ابراهيم  
 لفظ النبيين بضمهم الافراد ولفظ التمثال بضمهم الجمع قلنا بعد التفسير على ان المراد باله  
 طرف الجنون التمثال طرف الشمال اذا التصبر عند الجمهور في كون الجهات بينا وشمالا انما هو  
 بالنسبة الى التوجه الى الشرق ولا ريب ان التوجه الى الشرق يكون الجنون على مبنية الشمال  
 طرياً وانه لا ريب ان الاطلاق الواقعي في الربع المسكون اكثر فاعلى شمال الشمال كما  
 لا يخفى وجمه هذه الاكثرية منار وبعثة لابراد لفظ التمثال بالجمع والنهي بالافراد  
 في بعض الايام غير الصافي من الله سبحانه وتعالى بمعنى بصري لبعدها  
 الوارد في كنه كان المراد ابراهيم بمعنى صهيبي نالين الى ان الموت حتى يكون انما يتبع

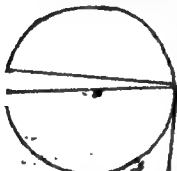
فقد استدل

فقد استدل

مفوقها يكون بمنزلة الوارث في ويمكن ان يكون الفرض منه اراد بقائه ما فوقه فلهذا نكتب  
واضلا القوي الثمانية فكونا وارثين من سائر القوى وياقوتين بعدهما وطلبنا لهما التبع  
والجبر فيها خلقا لاجل ما حتى يحصل لهما الاثنان ذوو القنع بعد الموت فكونا كالوارثين  
الوارثين من قبل البرئ فيجمع به وقبل الاثنان انما يبلغ في الكمال والقرب عن الله المتعال  
حدا يستوفى به من في هذا العالم بعد ما ارسل منه وانظر طي الملال الاعلى كالجبر  
انما اعلمهم انفسهم بذلك على هذا فلا يبعد ان يكون المراد طلب تلك الكمال وهذا  
الكل من رتبة النبي صلى الله عليه واله انما حدث قال سبعة يجمع ويصير وجعلها الوارثين  
وتحريها واثباتها وجعلها والقاصح فانه الى كل واحد منها او الى المقتع **اشكال** **المتكسر**  
قد بين من قبلنا في المقالة الثالثة مركبا لاصول على ان الزاوية الحادثة من الدائرة و  
الخط المناس لها السدس جميع الزوايا الحادة المستقيمة الخطين فلا محالة تكون الزاوية الحادثة  
من قطر الدائرة ومقعرها العظم من جميع الزوايا الحادة المستقيمة الخطين لانها تمام الزاوية  
الاولى من قائمة الزاوية الخارج من نقطة الناس الى مركز الدائرة وهو قطر دائري على الخط  
الناس كما بين من قبلنا في المقالة ويلزم من ذلك انه اذا تحرك القطر من طرف المركز او فيكون  
مع ثبات نقطة الناس تغير الزاوية الحادثة من القطر المتحرك ومقعر الدائرة العظم من قائمة من  
غير ان يتغير مثل القائمة لان اى قوس يتحرك يلزم منه ان يضاف الى الزاوية التي هي اعظم المحاور  
زاوية مستقيمة الخطين وهي اعظم الزاوية الحاصلة من الزاوية والخط المناس التي كانت تمام  
الزاوية الحاصلة من الدائرة والقطر الى قائمة فيكون مجموعها اعظم قائمة ويلزم ان يثبت  
المقدار الصغير المحركة اعظم من مقدار الكبير من غير ان يمتساوا به وهذا هو المقدر  
مثلا زاوية ا ب د الحادثة من قطر الدائرة والخط المناس لها السدس من جميع الزوايا الحادة  
المستقيمة الخطين فيكون زاوية ب د ح الحادثة من قطر الدائرة ومقعرها اعظم الزوايا  
الحادة المستقيمة الخطين لانها تمام ا ب د من قائمة نظر الى ان ا ب د قائمة فاذا تحرك قطر  
ب د من جانب د المركز مع ثبات نقطة الناس اقل حركته بقوى كان يصير ب د ح مثلا

مركب كان متحركا

لأن من جبهة زاوية حرة أعظم من زاوية آية القائمة من غير أن يصل إلى القائمة لأن زاوية  
حرة تكونها مستقيمة الخطين يكون أعظم من زاوية آية  
فإذا كانت زاوية آية قائمة يكون وتر أعظم من قائمة مثل  
القطر وهو باطل وهذا الاشكال إنما ورد الحق الذي  
في النموذج وقال هو مما لم يصل البناء من أحد من الفضل أحله



ثم أجاب عن ما لم قد تحقق عند المحققين أن الزاوية من الكيفيات المختصة بالكيفيات لا يتجا  
بالذات بل الكم بالذات هو السطح الذي هو معرف الزاوية ولا شك أن السطح الصغير من  
الصورة لا يصل أعظم من الكبير إلا بعد أن بناويه يعني أن السطح الأصغر الذي هو معرف زاوية  
وتر التي هي أعظم المواد لا يصل أعظم من السطح الكبير الذي هو معرف زاوية آية  
القائمة إلا بعد أن يصير مثله فلا يصل سطح وتر الأصغر من سطح آية مثل سطح وتر أعظم  
من آية الأبعاد يصير مثل آية وأما الزاوية القائمة فكيفية مخصوصة لا يوجد في  
هذه الحركة كما أنه لا يوجد في الحركة من بعض الكيفيات بعض الوسايط مثلاً لا يوجد في  
الحركة المستقيمة إلى السواد أو البياض في العلوم الكروية في الحركة من الحركة إلى السواد  
والحاصل أن القطر إنما لازم لو كان المقدار الأصغر قد زاد على المقدار الأكبر من غير أن  
بناويه والمقدار هو السطح وهو لا يبرز على السطح الأعظم من الأبعاد بناويه وأما الزاوية  
فهي ليست مقدراً بالذات بل هي من الكيفيات الفارضة للسطح ولا يلزم تحقيق جميع الكيفيات في جميع  
الحركات الكيفية ولا يتحقق في هذه الجوانب الشا أن لا فلان حقيقة الزاوية هو  
السطح كما صرح به الشيخ في موضعين من الشفاء والمحقق الطوسي في التذكير والعلامة الشيرازي  
في التفتة والنهاية وغيرهم من العقابين وإنما يتصف الهيئة الفارضة للسطح الخاص بالخط  
ملتقيين عند نقطة بالزاوية فيقيسها بعم الزاوية هذا السطح من حيث امتداده العرضي  
الطول كما قرأنا في أوجده بناء مفصلاً في كتاب المستقصى وأما أنها فلان حاصل ما ذكرنا  
سطح وتر معرف من أعظم المواد يصير مثل سطح آية معرف من القائمة ومع ذلك لا يبرز



له الزاوية القائمة وهذا يحصل له او بعد صيرورة سطح مماس بخطين مثل سطح الخمر على الخطين  
 ايضا لا معنى لكون احداهما معروضا للزاوية القائمة دون الاخر **فان قيل** ان الزاوية  
 في الكهفتين الكهفتان كانت قائمة فارضا سطح يساوي الخطين به **ففعول** المبحث  
 بغير عرضها بالقائمة لا يمكن ان يوجد بين الخط المستقيم والمنحني أصلا فاذا فرض ان الزاوية القائمة  
 التي بين القطر والخط منفرجة عند تحريك القطر يدون ان يصير قائمة لا يلزم القطر للخط  
 لان الكهفتين التي بغير عرضها بالقائمة ليست في طريق حركتها يلزم ان يصل اليها الماد كمران  
 لا يمكن ان يوجد بين المستقيم والمنحني مثل هذه المبهة وهذا كما يفكر الجسم من الخارج الى الشوا  
 بدون ان يصل الى اللون لغير طريق حركته كالفتنة مثلا قلنا اما اذا قلنا ان  
 الزاوية من مقولة الكهفتين على ما علم بان المبهة التي بغير عرضها بالقائمة لا يمكن ان يوجد بين  
 الخط المستقيم والمنحني مع الاعتراف بان المبهة التي بغير عرضها بالحاد او المنفرجة يوجد بينهما  
 واما دليل اتصاف هذه الفرقة ومجرة الحكم بغير دون ذلك لبعض الحكم واما تأنيبا فليس  
 كونها من مقولة الكهفتين يكون من الكهفتين المختصة بالكيان كذا بنصف ثانيا ولو بالعرض  
 بالتصديق والعظم والحقيق **فلا تظن** ان من خواص الحكم وعلى هذا لا ينفع الجواب المذكور  
 ان نقل الكلام الى معرض المبهة بغير عرضها بالقائمة ونقول ان معرض الحادة اصغر من معرض  
 القائمة الاصغر من معرض المنفرجة فاذا صادف الحادة منفرجة بدون ان يصير قائمة يلزم ان  
 يصير معرض الحادة ايضا معرض المنفرجة بدون ان يصير معرض القائمة فليزم ان يصير  
 المقدار الصغير كبريا بدون ان يصل الى المقدار الذي في البين كان يصير الذراع ذراع  
 من دون ان يصير ذراعا ونصفا يلزم الكفر وتبقى اخر نقول لا بد في ان سطح الزاوية  
 التي بين المحيط والقطر اصغر من سطح الزاوية التي بين القطر والعود المذكور لا بد من ذلك  
 في ايها في انه اذا تحرك القطر الى خلاف جهة الزاوية يتحرك عوده ايضا الى سمت حركته لو فرض  
 بقا عوده ثابتا ولا بد ان يقع العود بان يكون حركته داخل الدائرة لاستحالة ان يقع خط مستقيم  
 بين العود المنفرج ولا بد بين المحيط والبرهان المذكور وعلى هذا يكون سطح الزاوية القائمة التي

بين هذا العمود الواقع في داخل الدائرة وبين القطر المتحرك اصغر من سطح الزاوية التي بين  
 المحيط وهذا القطر لكونه من جهة السبيل البديهة فليكن ان يصير الجزء الذي هو سطح الزاوية التي  
 بين المحيط والقطر المتحرك كلاً وهو سطح الزاوية التي بين المحيط والقطر المتحرك من دون ان  
 يصير ما هو اعظم منه وجزء لهذا الكل اعني السطح الزاوية التي بين العمود والقطر اي الزاوية  
 القائمة فليكن القطر **فان قيل** ان يكون معروف من الحادة اصغر من معروف من القائمة وجزء  
 القائمة اصغر من معروف من المنفرجة لا معنى له على الاطلاق لان معروف من الزاوية هو سطح  
 بشرط عدم تعيين احد بعديه اعني جهة الطول ولذا كلنا انقسم السطح من جهة ذلك البعد  
 لا ينقسم الزاوية بل تكون باقية بجالها واصغر السطح وكبر لا يتعين الابعدين بعديه لا يتبين  
 المساحة وهي انما يكون بعد تعيين البعدين قلنا تعيين احد بعديه يكفي فيما نحن فيه ويمكن  
 المقابلة بين السطحين باعتبار احد البعدين وفعل هذا نقول معروف من الزاوية التي بين المحيط  
 والقطر باعتبار بقية المعين المتحدد بالضلعين اعني بعد العرض اضيق من معروف من الزاوية  
 بين القطر والعمود بهذا الاعتبار ايضا واذ انحرك بصير كس بذلك الاعتبار من هذا الاعتبار انهم  
 من دون ان يصير مثل في البين **فان قيل** عدم تعيين احد بعدي السطح الذي هو معروف من الزاوية  
 بوجبه عدم تعيين بعدي الاخرين وبما انه ان سطح الزاوية لم يكن له تعيين في جهة الطول بل كلما  
 تحقق سطحاً في هذه الجهة كانت الزاوية باقية بجالها ولا يتغير الزاوية بوجه زيادة السطح ونقصا  
 في هذه الجهة فلا يمكن ان يقر عرض الزاوية الغلانية اعني انفرجاً بقدر شبر او ذراع مثلاً لانها عين  
 من الانفرج يمكن ان يتعين تحتها وفوقها وانقص وان يبدل من لان سطحاً غير يمكن ان يتحقق تحتها  
 او فوقها وما دام يتحقق سطح ما يتحقق الزاوية وهكذا الى غير المقابلة فظهر انه لا يمكن المقابلة بين  
 الزاويتين بهذا الاعتبار انهم على الاطلاق نعم لو كان الانفرج في الزاوية في جميع المواضع بقدر  
 واحد لا يمكن ان يقر عرض الزاوية كذا وان لم يكن طولها معيناً وليس فليس قلنا هذا انما يجد  
 في مقابلة الضرورة فاننا نعلم بدجته ان السطح الذي هو معروف من الزاوية نوعين تعيين باعتبارها  
 وقوعه بين الضلعين وان قطع النظر عن بقية الطول فاذا يمكن المقابلة بين الزاويتين بهذا

الاعتبار ان كل زاويتي يكون انفرج مبرضلي احدهما اوسع من الاخر فيج بين ضلعي الآخر  
 بحكم بداهة باعظية الاولى من الاخرى مواد كان سطحها في الطول متساويين لم لا على انه لو  
 لم يكن المقاب باعظية بعد العرض لزم ان لا يتبع المقاب بين زاويتي اصلهما انما علم  
 بالضرورة ويتضح الكل ان المقربة اوسع من القائمة وهي من الحادة بل انها مبرضلي فسلم  
 ان الزاوية التي بين العمود والقطر اوسع من التي بين المحيط والقطر والتي يحصل بين المحيط والقطر  
 بعد فرض حركة اوسع من التي بينهما اصلها والحيث من بعض الافاضل حيث ان لم يعدم امكان  
 المقاب بين الزاويتي على الاطلاق فقال الاشبه في انه لا يمكن المقاب بين سطحها على  
 الاطلاق ولا بين انفرجها انهم كذلك وما ذكر من كون زاوية اعظم واصغر من الاخرى للبر  
 معناه سوى انه اذا فرض تطبيق احد الضلعين من احدهما على احد ضلعي الاخر فاما ان يطو  
 الضلع الاخر من الاولى على الاخر من الاخرى او يقع خارج الزاوية او اذا خلا بينهما ضلي الاول  
 هما متساويان وعلى الثاني الاول اعظم واوسع وعلى الثالث الثاني اعظم وظاهر ان ثلثها  
 انما تقع اذا كان كل من الزاويتي مستقيمة الخطين واما اذا كانت احدهما مستقيمة الخطين  
 الاخرى غير مستقيمة الخطين بل كان احد ضلعيها مستقيما والاخرى كاجنبا مبرضلي فيه فلا  
 يتصور الصورة الاولى لاستحالة انطباق المستقيم على المنحني ونحوه الاخرين فيكون  
 احدهما اما اعظم واوسع من الاخرى واصغر واصغر وينتقروا فنقول معنى المقاب بينهما  
 انه اذا اخذ من ضلعيها بقدر واحد وصل بينهما بخط في اما متساوي التلئين الذي يحصل  
 بينهما او متساوي الخطين الواصلين متساويان واحدهما اعظم والاخر اقصر وعلى الاول  
 الزاويتان متساويتان وعلى الثاني الاعظم اعظم والاقصر اقصر وبما ههنا ان هذا انهم  
 لا يستقيم كلتا غير الزاويتي المستقيمتين الخطين وغير خفي ان ارجاع المقاب بين  
 الزاويتي الى المعنى المذكور خلاص اصطلاح القوم لانه مقابته بين التلئين او بين  
 ضلعيها لا بين الزاويتي مع ان هذا المقاب انهم انما يقع اذا حصل المقاب بين الزاويتي  
 باعتبار البعد العرضي انما لم يصح ذلك لربيع التطبيق بين ضلعي احدهما على ضلعي الآخر

وإذا حصر المقايسة باعتبار البعد المخرج من المقايمة بين كل زاويتيها سواء كانت كل منهما  
 مستقيمة الخطين أو أحدهما غير مستقيمة الخطين بل كان أحدهما مستقيماً والآخر منحنياً وقد  
 ظهر مما ذكرنا أن الصفة تشهد بأن القائمة التي بين العود والقطر الخارج قبل التحريك كل النسبة  
 التي بين المحيط والقطر وبعد التحريك بين النسبة إليها اضداد الجزء اعظم من الكل من غير أن يغير  
 مثلاً وهذا هو الغرض فما نقيض ان جعلت الزاوية معنى المباشرة فالجزيئة والكلية بين  
 الزاويتي المذكورتين غير متساوية وتوسم مخرجاً مثل هذا الجزء كلاً بدون أن يغير مثل الكل  
 ما لا يتحد ورفيه اذ ليست الجزيئة والكلية مقداراً حتى يكون ذلك بينهما محالاً وان جعلت  
 معنى السطح فان اخذته من غير أن يمكن الحكم منه بالجزيئة والكلية لما عرفت ان اخذته معناه فلا  
 يغير مقداراً معيناً منها من غير أن يغير مقداراً معيناً من العود من غير أن يغير مقداراً معيناً من العود  
 كلاً بالنسبة اليه عند الحركة بدون أن يغير مثلاً قلنا جميع ذلك تشكك في مقابل الصفة  
 فان الزاوية التي معنى اخذها المعاني المذكورة يتحقق فيها الكلية والجزيئة ويلزم المحذور ولذلك  
 على انما اذا اخذنا الخط المتصل المحيط العود على القطر شبه امثلاً وصلنا بينهما من المركز لمصل  
 مثلث قائم الزاوية ولا شك ان سطح مقداراً معيناً من خارج الدائرة وبعضها داخلها وهذا  
 المقدار الداخل الذي بين المحيط والقطر وبعض الخط الواصل المذكور لا بد ان يصل بعد حركة القطر  
 الى القدر المصروع لانه يزيد بالتدريج شيئاً متساوياً لا بد ان ينتهي الى الاخر الى ذلك القدر الذي  
 هو مقدار المثلث المفروض سطح الخط الخارج يلزم محذوران احدهما ان يكون الزاوية التي بين  
 المحيط والخط المستقيم الذي يقوم من حركة القطر عند انقائه الى الموضع الذي صار عنده  
 المقدار الداخل متساوياً للمصروع قائم لان سطحاً متساوياً لسطح القائمة ومساوياً القائمة قائم  
 وهو على ما ذكره محال لعدم تحقق القائمة بين المستقيم والمنحني وثانيها ان يكون المقدار  
 الى القدر المذكور مساوياً للقدر الخارج الذي هو مقدار الزاوية المتأخرة من سطح المتصل المحيط  
 بعد التحريك وهو ما يتلوه لانه يلزم ان يكون الزاوية التي بين القطر وهذا الخط المتوهم مثل  
 الزاوية التي بين الخط المتصل والمحيط متساوية سطحها سطحها بعد التحريك وقد برهن انه لا زاوية

بين الخطين المستقيمين مثل تلك الزاوية قائمة قبل كون مناوي القائمة قائمة على الخط  
 غير سلم بل المسلم ان المنطق على القائمة قائمة فالزاوية التي بقدر القائمة بعدا كان ضلعها  
 مناويين لضلع القائمة قائمة ومع قوله لا يتصور المساواة بين الخطين المستقيمين وبين  
 المستقيم والمنحني لما اقر عندنا من ان المستقيم والمنحني لا يمكن بينهما التساوي لان التساوي  
 فرع الانطلاق ولا يمكن انطباقهما الا بعد ذوال الاستقامة للمستقيم والانحناء للمنحني  
 فلما لا يبقى الخطان موجودين لانها بالناس العوارض المفارقة بل في الضلوع المقوتة سلكنا  
 اسكان المساواة على ما قبل بناء على منع مقتضات لذاتهم لكن لاننا ان عندنا يصير السطح الذي  
 بين المحيط والخط مناوي بالسطح الذي بين الخط المماس والقطر فكل قطر يكون السطحان  
 الزاويتين متساويين او لعلنا ان يكونان متغاويين قلنا هذا انما يشكك في مقابلة  
 الضعيفة اذ بعد كون زاوية مثل القائمة يكون قائمة البتة وقد ادعى الضعيفون في جعلوا  
 من الخطات التي لا تصلح الى الزهقان ولا حجة فيه الى الانطلاق وما ذكر من منع تساوي  
 الضلعين عند تساوي السطحين مكاتب محضه فلا يحتاج دفعه الى بيان ثم ما ذكر من منع ان  
 كون مثل القائمة قائمة يصير في الحادة والمنفرجة انهم يلزم ان لا يكون مثل الحادة حادة انما  
 الاطلاق ومثل المنفرجة منفرجة بكل بل الحادة او المنفرجة التي تكون بين المستقيمين او كانت مثل  
 الحادة او المنفرجة التي كانت اعين بين المستقيمين تكون حادة او منفرجة اما اذا كانت احد جانبي  
 مستقيمين والاخرى بين مستقيمين ومنه فلا يلزم ان يكون حادة او منفرجة بعين ما ذكر وهذا  
 خلاف ما صرحوا به واقفوا عليه على انه لا شك في ان الزاوية القائمة التي بين القطر والخط الحادة  
 المحيط مركبة من زاويتين احدهما الزاوية التي بين الخط المماس والمحيط التي هي أصغر الزوايا  
 السبعة الخطين والاخرى الزاوية التي بين المحيط والقطر التي هي اعظم الزوايا من حدة الاصل  
 ولان فرض عند القطر زاوية متساوية للزاوية الاولى لا يفرض عند محيط دائرة متساوية  
 للزاوية التي هذا القطر طرعا بحيث يكون القطر عمودا على محيطه عند انطباق  
 هذا الزاوية الى الزاوية الثابتة يلزم ان يتحقق القائمة بين محيطي الدائرتين لان هذه الزاوية التي

بين المحلطين ايضا على هذا الفرع مركبة من الزاوية التي هي اصغر الحوازي وهي الزاوية التي فرضنا  
 اخيرا الزاوية التي هي اعظمها وهي الزاوية الباقية التي كانت جزءا للقائمة وعلى هذا يظهر الفساد  
 من وجوه اربعة فالحق القائمة بين المنحنيين وثانها انه على هذا يظهر انه يمكن ان يكون في طريق  
 حركة القطر قائمة فكيف يحطرها القطر ويصير منفرجة باق حركة وثالثها انه اذا كانت الزاوية  
 التي هي اصغر الحوازي في الطريق لا يمكن ان يصل اليها الخط بعد الحركة فليزوم ان يتحقق هذا الزاوية  
 بين المستقيمين والدفع بان القائمة المذكورة ليست مركبة من الزاويتين المذكورتين بل هي  
 بسيطة لا تركيب فيها من المنحنيين انكالا للضرورة اذ البديهة شاهدة بانها يمكن تقسيم سطحها  
 يتحقق هاتان الزاويتان ويحصل ثلث المنحنان ولا بد في انهما اذا تحققت هاتان الزاويتان و  
 المنحنان انتحقت القائمة ومنع ذلك والعول بانه حصلنا بنحو خاص وضع مخصوص وهو وضع  
 المذكور بين العمود والمناس للصبط والقطر يحصل القائمة اما بدون ذلك فلا يحصل وظاهر ان هذا  
 الموضع ليس بين المنحنيين مما لا وقع له وقد ظهر مما ذكر ان محصلنا واجب بسلام الحق ان الزاوية  
 القائمة لا يتحقق بين الخط المستقيم والخط المنحني بل يتحقق انما هو منها بين المستقيمين وقد  
 عرفت ان هذا مجرد دعوى الخالفة لما صرح به القوم مع انك قد عرفت ان ما ذكرنا من هذا  
 الدعوى يجري في الحادة والمنفرجة ايضا فليزوم ان لا يتحقق شيء منها بين المستقيم والمنحني وثالثا  
 اظهر من ان يتحقق على احد وقد عرفت انية وجوبنا وقد دفع هذا التوجيه هذا الكلام مع ان هذا التوجيه  
 لا يتوقف على كون الزاوية كعقابيل لو كان كما معروفنا للكيف او مجموع العارض والمعرض انية  
 لكن التوجيه بخاله هذا التوجيه من جانب الحق توجيه لا يرويه وقد ظهر بذلك عدم صحة جوده  
 الحق وانما اطلنا الكلام في دونه وابطاله لا طنباب بعض الاعلام الكلام في صحيح جواب الحق  
 ببعض الوجوه المذكورة وزعم ان ما قومهم وردوه على الحق ايماننا من سوء فهم كلامه وعدم  
 تحقيق مراده وقد عرفت ان الامر ليس كذلك ثم تبين المشاهير ورد كلام الحق ورد بان الكيفية  
 الخاصة بالكليات تصف المساوات المقادير حسب انصاف الكميات التي هي عالما انهم لا يكون  
 ذلك لها بالذات فاختلافها بالاعظم والوسا وانما استلزم اختلاف كميات هي معرفة انما اوستا

والعكس بل هو ذلك بمسئله منسوبة اليها بالعرض لعلاقة المقارنة فكان السطح الناقص الغرض  
لا يزيد عليه بالحركة والتدريج الا بعد المساوات كما استبقته فكان الكيفية المختصة الموصوفة  
بالمساواة والمقاومة بالعرض والتسوية لا يزيد على كيفية اخرى ناقصة عنها الا بعد البلوغ الى  
مساواتها والكثرة والكيفية المتكثرة بالعرض وسبيلها في ذلك واحد ثم البس السطح المتوسط  
بين السطحين المعروضين لشي من الحركة والانفراج هو السطح المعروض بمسئله القائمة فاذا بلغ  
السطح في الدائرة الى مساواة سطح القائمة هل يعبر عن مساحة السطحين الغير المتساويين اياه ولا يكتفى  
بتوهم ذو غرض العقل اصلا فلا يعبر عنها البتة فليعلم ان بعض مسئلة المسئلة التي هي القائمة قطعاً  
وهو متبع هناك فالذهاب الى الكيفية لا يجدى اصلا على ان الزاويتين جعلوا الزاويتين  
مقولة الكم والاشكال انما هو عليهم والصفرة غير متوسطة بين الضيقية والتوادية ولا وقع  
في مسلك الانتقال من اليها من السواد فاذا لذلك الانتقال مسالك شتى وكل منها  
متوسطة انما سلوك انما يجب البلوغ الى المتوسط لا غير فلا يقاس عليها حال القائمة المتوسط  
بين الحانة والمنفعة وما ذكره من الايراد ان تقدم في تضاعف كل مساواة لا ينبغي وروده وما  
قبل ان يبلغ سطح زاوية الى سطح الزاوية الواقعة بين المحيط والقطر اذا وصل الى مساواة سطح  
القائمة يلزم ان يكون محيطا بالمحيطين المستقيمين وقد عرفت انه محض الكابرة وظاهر ضعفه  
بجمل لا يحتاج الى بيان ثم بعد ابطاله لكلام الحق بما ذكرنا من الاشكال المذكور اعترض  
الطرفة بما محصله بعد التصديق التوضيح ان الطرفة انما هي الحد فحدودها من الحركة وبها  
حدانها بالحركة التدريجية فزود بلوغ الى حد متوسطها فاذا انضم الى مقدار ما مقداراً من قبل  
من غير ان ينضم اليه الا ما هو اقل من ذلك المقدار كانت هناك طرفة واما اذا فارق الشيء مقداراً  
وناهى مقداراً اخر عظمها الا على سبيل التدريج فلا يلزم ان يكون ذلك من بعد البلوغ الى ما هو  
اقل منه فانه انما يرجع الى انضمام جزء من المقدار وحدث من غيرا عظيم من كم العدد ابتداء وهو  
لا يوجد ان يكون ذلك صواباً يحدث ما هو اصغر منه وبالحركة يجوز ان يكون لشي مقداراً  
كذلك لم ينضم عن ذلك المقدار ويحدث صحتها فيه ذراعان دفعة واحدة يجوز ان يكون

له مقدار كذا ذراع ابقه فشرع في الحركة وانعدم عنه ذلك المقدار وفي كل ان تعرض في الحركة  
تعرض له فرد من المقدار من الذراعين مضاعفا ولا يعرض له اصلا الا فردا اثنين بين الذراع الى  
الذراعين كما فيها نحن في هذا الزاوية كانت لها مقدار صغير هو مقدار الحادة فشرع في الحركة  
وانعدم عنها ذلك المقدار وفي كل ان يعرض في اثناء الحركة بعض له مقدار متقدر بالمتغير حتى لا  
يعرض لها مقدار القائمة التي هي الواسطة اصلا ثم اذا كان الشيء متحركا في الكم فلا يجوز ان  
يتحرك مثلا في الذراع الى الذراعين فردا ان يعرض له في اثناء تلك الحركة كل فرد من المقادير  
التي يعرض بين الذراع والذراعين بل لا بد ان يكون بحيث كل فرد يعرض من الافراد المذكورة  
يكون له في آن ولا يتخفى ان هذا الجواب اتي في غايته الفسا اما اقول فلان الظاهر من طريقة  
الحكام انه لا يمكن ان يقدم فرد صغير من المقدار عن جسم ويحصل دفعة فرد عظيم لان تدبيرهم ان  
حدثت المقادير والكيفيات الاوضاع ونحوها انها هو باعداد الحالة السابقة للحالة اللاحقة  
حدثا من الترتيب بلا مرجع كما يقولون ان المبدأ لا يجوز ان يتجزأ عن الصورة البسيطة لانه بعد  
المقارنة لا بد ان يحصل لها وضع خاص مع تجزؤها عن الصورة البسيطة لا يكون لها عند تجزؤها  
وضع خاص يكون مقدار الوضع الحاصل له بعد المقارنة فيكون حصول هذا الوضع لها ترجحا  
بلا مرجع وظاهرا ان المقدار الصغير ليس معدا ومرتجا للمقدار الكبير وكذا الحال فيما اذا انعدم  
مقدار صغير من الذراع مثلا عن جسم بالحركة وكان له في اثناء الافراد التي من الذراعين فلو  
فقط كيف لو جاوز ذلك لزم ان يجوز ان يكون جسم في مكان خاص خد من ذلك الابن  
الخاص وحصل له دفعة ابن اخر في مكان اخر بعيد عن ذلك المكان الاول من دون ان يقطع المسافة  
التي بينهما اصلا او كان في بلدة معينة مثلا فاضا متحركا وحصل له تجزؤ الحركة الابن الثاني  
ابن اول بلدة اخرى لا يحصل له ابن فيها بين البلدتين اصلا واما ثانيا فانه لا يجوز ان يكون ذلك  
المتغير في الصورتين فلم لا يجوز في الحركة اتيته والفرق فيكم وتوضيحه انه اذا جاوز ان يكون جسم  
مقدار ذراع مثلا وانعدم عنه سبب شئ وعرف في الحركة وفي كل ان يعرض في اثناء الحركة بعض  
له المقادير التي فوق الذراعين ولا يوجد له المقادير التي بين الذراع الى الذراعين ففعلوا



الجسم اذا فرض انه يلج في اثناء الحركة الى ذراع مثلا فيحصل هذا الجسم بمنزلة الجسم السابق الذي  
 فرضنا انه كان له مقدار ذراع واحد والظاهر ان يكون ذلك بعد وقوعه في الحركة انعدم عنه  
 ذلك المقدار وكان له بعد ذلك الافراد التي فوق الذراعين فيجوز ان يكون هذا الجسم اية  
 بعد تجاوزه عن هذا الحد وشرعه في القدر الباقي من الحركة بعض له الافراد التي فوق الذراعين  
 لا الافراد التي بين الذراع الى الذراعين اذ ظاهر انه لا مدخل في جواز ذلك لان يكون الحالة  
 السابقة الحركة لو السكون او يكون الفرد الحاصل الذي ينعدم بالحركة حاصل لا الفعل والقوة  
 ودعوى الفرق بين الامر من غير سموعة اصلا ومخالفة لما يحكم به الوجدان والبدية واما  
 ثالثا فلاننا سألنا جواز انعدام المقدار الصغير وحدث المقدار العظيم دفعة واحدة نفس  
 الزمان على النحو الذي شرحنا وسألنا اية الفرق بين الحالتين وبين الحركة لكن نقول هذه القوة  
 العظيم لا يخلو اما ان يكون شتملا على المقدار الذي في البين او لا فان لم يكن مشتملا فهو اية بهيئة  
 الطفرة في الاستحالة اذ ظاهر انه اذا كان مقدار صغير فحدث دفعة مقدار وانضم اليه صا  
 اعظم مما كان فلا بد ان يتحقق المقدار الذي في البين اية مثلا اذا كان ذراع واحد دفعة  
 مقدار وانضم اليه بحيث صار ذراعين فلا بد ان يكون ذراع ونصف اية حاصلا ولا فرق بين القوة  
 والتدريج فيما نحن فيه سوى ان التدريج يلزم ان يصل الى المقدار الكلي في الوسط سابقا في وقوع  
 الدفعة لا يلزم ذلك واما حصول الوسط فضروري في الصورتين كما لا يخفى في الجملة انه يمكن  
 مشتملا يلزم وجود الكل بدون وجود الجزء وان كان مشتملا فبين هذه القائمة الكائنة في  
 الوسط فان كان يقول ان سطحها متحقق لكن لا بمجسمة القائمة فلزم عليه قوله سابقا في ايراد  
 على المحقق ان عند بلوغ السطح الى سطح القائمة لا يمكن ان يعبر عن حاكمة الخطين وقد  
 ظهر ما ذكرنا من حصول هذا الجواب ان الزاوية الحادة الواقعة بين الخط والقطر من ولد بعد  
 حجم تحرك القطر ويحدث دفعة زاوية منفردة من دون ان يحصل زاوية قائمة او بعد تحرك  
 يحصل على التدريج في الزمان لا دفعة في ان افراد المنفردة من دون ان يحصل قائمة اية  
 وانت تعلم ان الثاني لا ينفك عن الاول اية اذ حصول افراد المنفردة تدبجا بعد انعدام الحادة

يستلزم حصول منفردية اولاد فقه هذا الجواب يشبهه مخالف لقواعد الحكماء وبوجوب الظفرة  
 وهو ظاهر هذا الجواب متصف من جواب الحق ومنها جواب آخر نقل عن بعض المتأخرين هو  
 الضعف في الفاسطه ما هو ان الظفرة في الحركة باعتبار ان اولع الحركة ينقسم الى اربعة اقسام  
 الاول الظفرة في الحركة الابنية والثاني الظفرة في الحركة الكنية والثالث في الحركة الوضعية  
 والرابع في الحركة الكيفية وظاهر ان الظفرة في الحركة الوضعية منفتحة واد الحركة الوضعية  
 من غير منفتحة اصلا فالغالب المدعى للزوم الظفرة ان اراد انه يلزم الظفرة في الحركة الابنية  
 فجوابه انه لا ينبغي انه لم يتحقق طفق ابنية بحركات نقاط العظم اذ كل نقطة لم تحرك بحركة  
 ابنية لان الزاوية ليست هي النقاط وكذا لم يتحقق طفرة ابنية في جميع الخط اعني لقطر  
 لان الزاوية الواضحة بين العظم والمسط لا يوجد طريق الحركة الابنية لهذا القطر بل في الزاوية  
 في طريق قوس حدتها في جانب الزاوية الداخلة مثل حدة قوس الدائرة ولا يمكن وقوعها  
 في طريق الحركة العظم المستقيم كما ان الصفة لا تقع في طريق الحركة من الضيقة الى السوادق  
 اراد انه يلزم الظفرة في الحركة الكنية فبها انه لم يتحقق هنا متكم متحرك في الكم اذ الزاوية في  
 الكم فترابها بترايد بنفس الكم لا بترايد للكم في الكم وحركته فيه لم تواسم وحوادث متحرك  
 متكم هنا يكون السطح والجسم متحرك في الزاوية لكن المتحرك لا يكون شخصا واحدا بل متحرك  
 يتبدل في كل ان فلا يوجد هنا حركة حقيقة ولا ينقض ذلك بحركة القوس والذبول لا ينضم  
 لم يهزل اصل القوس والذبول في الحركة لاشتراط بقاء الشخص والذات في الحركة ومنها لم يبق  
 شخص ذاته فلا يتحقق حركة ابنية عند الامتناع من الحكماء بخصر الحركة الكنية في الضلال  
 المتكاثف والقوس والذبول يتبدل الزاوية لا بدخل في شئ منها وبالحيلة انما يكون الظفرة  
 في الحركة اذ يوجد متحرك واحد شخص يتصف في كل ان بغير من افراد متوالة الكم ومنها لا يمكن  
 متركات غير متناهية يوجد في كل ان فرد منها فلا يتحقق لثبوتها في الحركة الكنية وان اراد  
 انه يلزم الظفرة في الحركة الكنية فبها كما مر انه لم يوجد هنا سطح واحد متحرك في الكيف بل  
 يوجد في كل ان من حركة العظم سطح غير موجود سابقا لاحقا فلا يوجد هنا حركة كنية لا

يلزم طرفة فيها وجه الفساد فيه ان ناذكر من ان اليمين الذي يكون الزاوية بينه وبين قوس  
 المحيط بقدر القائمة لا يوجد في طريق حركة كل القطر بين الضمك لتوكانت الزاوية المنفرجة حرة  
 وهي اعظم من القائمة فلا حاجة ليجب ان يكون القائمة ايضا موجودة اذ وجود الكل يدل من التجربة  
 فيجب ان يمر القطر عليها لا محالة وان تمسك بان القائمة ليست جزءا من المنفرجة لكون الزاوية معقولة  
 الكيف فيرجع الى جواب المحقق ولا يكون شيئا علمية فيرد عليه بنا اورد عليه ابقه ما ذكره من ان  
 لا يوجد شخص معين في الكم برده عليه انه لم لا يجوز ان يفرض جسم كان سطحه الاعلى الاسفل  
 نصفه آخر مثلا ونفرض اننا نخط على الجانب الذي هو طرف القطعة ونبرزه القطر للدائرة واسدلسه  
 ثابت الاخر يتحرك فالجسم المذكور هو الشخص المعين الذي يتحرك في الكم فيجري الشبهة فيه وان ظهر  
 ضعف هذه الاجوبة الثلاثة وفادها فاعلم ان الحق عندك في الجواب عن هذا الاشكال ان تراهم  
 مما ذكره وابتدوه من ان الزاوية الحادثة في الدائرة والنظر المتماثل لها اصغر من كل زاوية مستقيمة بل  
 ان تلك الزاوية اصغر من كل زاوية مستقيمة اعطين حاصله في الخارج بحيث يحس بحال الامر كل حادثة  
 مستقيمة لخط في الواقع وانما يحس بها فانه لا بد ان احد الحوادث المستقيمة قابلة للقسمة عرضا  
 غاية الامر ان قبولها القسمة انما هو في الوهم دون الخارج فبعضها ايضا زاوية حادة وان لم يكن  
 محسوس في الخارج وعلى هذا فزاوية وسمها التي هي اعظم الحوادث تحرك قطرتهم في خارج  
 المركز فبعض مثل القائمة او لا ثم يصير اعظم منها الا ان يصير وتماثل القائمة قبل ان يصير الانفصال  
 بين خطي مسميه المستقيمين محسوسا خارجيا وبعد هذه الصبرة يتحقق في الخارج زاوية  
 حادة بين مستقيمين ويكون اعظم الزاوية الحادثة في الدائرة والنظر المتماثل لها يكون اعظم الحوادث  
 باضمانها اعظم القائمة فوصلها الى القائمة بعد ترك القطر قد اتفق الانفضال في كونهم  
 ويتحقق زاوية واحدة بين مستقيمين مساوية للزاوية الحادثة في الدائرة والنظر المتماثل لها و  
 ان يتحقق الانفضال في الخارج ولم يحصل زاوية خارجية محسوسة من خطين مستقيمين والحال  
 ان الزوايا الفعلية لا يحدث بتحرك الحركة اذا تحرك الجسم حركة مقدارية وكذا الخطوط والسطوح بل  
 لكل بالقوة في انشاء الحركة وانما يحدث بالفعل ان نصف الحركة الى حد يمكن القبر بالفعل فيها



و در میان نظر و دانستن معلوم اخذ شود چون لفظ دانسته و دانسته است نشان هفتاد و نه  
 که عین معلوم باشد و تحقیق آن عین مجمل است و مراد از ارجح عدالت که به باشد که راست  
 مراد از نور و دانسته که الف باشد و مراد از نور و دانسته که راست و مصنف آنرا مثلث  
 پس چون لفظ عین را آورد و آنرا مثلث جمع و عین است و بعضی از خدایان  
 پس الذکر من و اسم الانسان و لا مناسم القلب بل هو اول فی الذکر و ثان فی التذکر الظاهر  
 ان المراد من هذا الحدیث ان الذکر التام المحقق لیس من وظائف اللسان فقط و لا من وظائف القلب  
 كذلك بل لا بد ان يدخل اولی الذکر فیهم الذال ای القلب الخواطر فی الذکر اعنی التذکر  
 و الحاصل ان الذکر الثاني مردون تذکر القلب کذا القلیه فخط من غیر تفرق اللسان لیس  
 ذکر الکامله ترتب علیه الفائد المطلوبه من الذکر بل الذکر المحقق الله ترتب علیه القوانین  
 و الظاهر هو ان يكون القلب اللسان معارفی **عنه علیه السلام** انه قال انما  
 مرتب بنسبتين الظاهر انه عليه السلام اورد مرتبتين و المراد من الترتيب لانه الحق هو الله  
 سبحانه و اورد به المجازي اعنی مرتبه و هو النبي صلى الله عليه و آله فالمراد على الاول ان جميع مراتب  
 کالات الوجود المطلق حاصله فی سوي مرتبتين هما مرتبه الالهيه و مرتبه الوجود و مرتبه  
 النبوة فانما مضطاع عن مرتبه الله سبحانه و مرتبتين هما مرتبه كال النبي و مرتبه كال الالهيه و  
 فرض تحققها مع استحالة لوصلت المرتبه الله سبحانه و على الثاني ان ادنى مرتبه صلى  
 علیه و آله بمرتبتين هما مرتبه النبوة و مرتبه التوبه و العلم و الحاصل انه اثبت لنفسه المرتبه  
 مرتبه الالهيه المطلقة التي هي جامعة لجميع مراتب الکالات سوي مرتبه النبوة و مرتبه الالهيه  
 و وجوب الوجود و لا بد ان كان جامعاً لکلام مرتبه و وجوبه و کماله سوي هاتين المرتبتين  
 في دعاء عرفه من التفخيمه لکلامه تقسم فیها اطلقت علیه مرتبتين بما بعده القان  
 على البکر و لا حله و لا اذن بالجزیره و لا امانه لعلهم ان کلامه و لا وضع لا مشاع الخ و  
 الشرطان دخلت على شرط تحقق الوقوع افاد انتفاء الخفاء قطعاً الوجود الشرط و لو دخلت على  
 شرط مشکوک فيه لا قطع بوجوده افادت انتفاء الخفاء على تقدير وجود الشرط و على تقدير

حکایت

حکایت

و فی جامع قد  
 بیان فقره  
 علی الخیر

عدمه فتقولان به بقدر على القرب لولا حله لو كان حله شكوكا فيه يكون منطوقه انه بقدر على القرب  
 لولا يكن حلهما وسعوه فيه انه لا بقدر على القرب لو كان حلهما بعينه ان حله بعينه عن القرب ولا  
 علمت لك نقول قوله لولا حله ان كان متعلقا بالقادر كما هو الظاهر يكون المعنى نقدره  
 بعينه بقدر من بقدر على البطش لولم يكن حلهما ولا بقدر على البطش لو كان حلهما بعينه  
 ان حله بعينه عن البطش بحيث كان لا بقدر عليه فانت لكونك حلهما فليكن تقديره نقدر ثم بقدر  
 على البطش فترادف طلب العفو المطلق وهذا لا يدل على عدم قدرته على البطش لكونه حلهما  
 المراد ان علمك ينبغي ان يكون مثل علم لا بقدر على البطش مع العلم انك انما انهم مع العلم لا نقدر  
 على البطش وبما ذكر ان القرب هنا من قبيل الثاني اعني غير تحقق الوقوع وان كان متعلقا بالقدر  
 به مقتدر كان المعنى نقدره بالعفو الذي يتخذه القادر على البطش لولم يكن حلهما بان لا  
 يكون باعده على العفو حله بل وفور لطيفه بالعفو عنه وعدم اعتنا به لشد حقاقره ونقته  
 وعدم اعلانه لالتفات اليه بالتقدير مما حصل ان عفوكم عنى ينبغي ان يكون مثل عفوكم نقدر  
 على البطش ولا يكون حلهما مع ذلك بعفوكم لكثرة لطيفه ورحمته بالعفو عنه ولعدم اعتنا به  
 لا مثل عفوكم بعفوكم لانه ذو نبي تجاوزت عن حله العلم ان لا رحمتك واسع من ان تريد  
 الانتقام مني فتمنعك عن حله لانا اذكر واحقر من ان نلتفت اليه بالانتقام فتمنعك عنه حله  
**اشكال حكيم** وهو ان الحكماء متفقون على امتناع التلازم مع ذلك صرحوا  
 بان التلازم لا يكون مع جوهر عقل هو علة للفلك المحوي ومتقدم عليه لا ريب في ان ما علمت  
 متقدم فله من تقدم الحادى عليه وجود الحادى والجزا بان مانع المتكدر الزمان متقدم واما  
 مع التقدم بالذات فليس متقدما بالذات كما ان مانع العلة ليس بعلته وليس هذا التقدم  
 اى تقدم العقل على الفلك المحوي الا بالعلة والذات فالاعلان بل الاجسام كلها بما هي  
 متكافئة الوجود بلا تقدم وتأخر بينها بالذات فلعقول العشرة بصد بعضها عن بعض بالتقدم  
 الذان ثم يصدق عن الجميع بالاعلان والعناصر في مرتبة واحدة اى يصدق عن كل عقل ذلك معتبر  
 على النحو الثوبين العموم من دون تقدم بعضها على بعض فلكل عقل سابق تقدم ذاك على العقل

المتفرع عن الجميع تقدم ذاتي على الاجسام التي كلها في مرتبة واحدة من دون تقدم وتاخر  
 بينهما فالمراد بكون الفلك الحاوي مع العقل الذي هو علة الحوى هو ان كلها صادرة عن  
 عقل واحد ولا يلزم ان يكون صدرها في مرتبة واحدة بل صدر العقل يتقدم بالذات على صدر  
 الفلك الحاوي ثم انظر الدقيق يقتضي عدم التفات بين تقدم ذاتي واحد وتقدمات ذلته  
 كثيرة فتقدم العقل الاول على العقل الناشئ على الاجسام كقوله على العقل الثاني في ان  
 ملاك التقدم هو الذات في انحصار التقدم في التقديم في مرتبة الذات مزدون فترق فيها  
 بالترتبة والنقصان في التقدم في الحاج والرتبان في الكافي باسناده عن مولانا القاسمي  
 قال قال رسول الله صلى الله عليه واله لا جلد ولا جنب ولا شاة في الاسلام والتفادان  
 برتج الرجل ابنته واخوته يرتج هو ابنة المخرج واخوته ولا يكون بينهما صغر غير يرتج  
 هذا. هذا التقدير هذا اعلم ان الجلب الخبى محكيين يكونان في شئين احدهما في  
 الزكوة وهو ان ياتي الصدقة قوم في باهم لاخذ الصدقة بل باهم يجلب منهم الباد  
 بجنبها الى احضارها والثاني في السبا وهو ان يبيع الرجل نفسه فخره ويجلب عليه بضيق  
 حثاله على الجري يقال جلب عليه اذا ضاع به واستحقه وان يجنب فرسا الى فرسه الكسان  
 عليه فاذا تم الركوب تحول الى الجنوب يقال جنبته الذبابة اذا قدما الى جنبك وقبل الجنب في  
 الزكوة هو ان يجنب بالمال ما له اي يبعده عن موضعه حتى يحتاج العاطل الى الاعداد في  
 اتباعه وطلبه صغارا باسمه يونس اذ ان قالو الاصبح شمسا براس البراءة لا  
 مراد بشمس يوحى است كمراد في لفظ باذره بمعنى مع است يعني يوحى كيا وانراشد  
 ووجهه كمراد يوحى والفاش لا شود يعني يعلم شود وجرين جاز يوحى انى بل شود يوحى  
 من شود مرقى الشبه في باب باسناده عن الشيخين هو باسناده عن محمد بن يزيد  
 قال قال ابو عبد الله اذا خفت الشجرة في النكاه فقد يجزى ان تضع يداك على الارض ولا تخط  
 فادعى طرازا صاعدا فكنه البهي فوضها على الارض قليلا وحكى ابو جعفر ذلك بابا  
 المراد من النكاه هي النجاسة على البهي مستقبل القبلة مزدون نوم بعد اعادة الفجر اكر الله

هنا

معنا

هنا

وهو عندنا من التثنية الوكيل لقوله سبحانه الذين كفروا بشهادتنا وضوءنا وعلى غمرهم ليلنا  
 يستحبون النوم بين صلوات الليل والنهار وما كانت القصة المذكورة من شأنا الشبهة فاشارة الامة  
 الى ثنائها واكثر في ثبوتها وخفتان تشبه التثنية لاجل انقاع القصة فضع مكان الاصطلاح  
 اطرافها بصل من فكان الحق على الارض هكذا واستخرج قول الراوي وادعى يعود الى المصنف  
 والمراد باني جعفر بن محبوب يعني انه حكى الامة وقوله وحكي لك محتمل ان يكون من كلام صاحب  
 ويحتمل كونه من كلام المحقق بن عبيد الله او غيره من الوسائط بين صاحب التمهيد وبين ابن محبوب  
 كاحمد بن محمد بن عطاء وغيره قال الله سبحانه في سورة الكهف يقولون ثلاث ايام  
 كلهم ويقولون خمسة سادسهم كلهم رجعا بالغيب يقولون سبعة وثانمهم كلهم  
 ان قبلنا الوجه في تحصيل الجملة الثالثة والواو قلنا الوجه في ان فائدة هذا الواو تاكيد  
 لصوق الصفة بالموصوف والدلالة على ان اضافتها امر ثابت مستقر فان هذا الواو دخل  
 على الجملة الواقعة للكرة كانه دخل على الجملة الواقعة حالها في المصنف نحو ما تقرر  
 ومعه اخر وجائز زيد ومعه غلام هذا الواو يؤذن بان قول الذين قالوا سبعة وثانمهم  
 كلهم قول صادر عن علم لا عن ريب بالغيب لئلا يقدّم قوله رجعا بالغيب على هذه الجملة ولم يذكر  
 بعدها رجعا بالغيب اي بما بالخبر الغني وانما يبرز نحو ويقدّمون بالغيب اي ياتون به وادّعى  
 الوجه موضع الظن وبالجمله هذه العبارة استعارة وهو من تشبيه العقول بالحسوس شبه  
 اخراج الكلام عن الذهن باخراج السهم عن القوس قال الله سبحانه في سورة النحل  
 لقد كان لكم اية في فئران القنطرة فقال في سبيل الله واخرى كايدهم برؤسهم فمهلكهم راى  
 العين القنطرة اصحاب الرسول صلى الله عليه واله ومثروا مسكة يوم يرد قوله ثم يرد  
 اى يرمى المشركون المسلمين مثل المشركين او مثل المسلمين فان قبل هذا مخالف لقوله تعالى  
 في سورة الانفال ويهلككم في اعينهم فان القصة واحدة مع ان الامة الاولى تقيد الله  
 سبحانه ادى المسلمين في اعين المشركين اكثر مما كانوا عليه الواقع والثابتة تدل على انه  
 ابراهم اقل مما كانوا عليه الواقع قلنا انهم قللوا اولاف اعينهم حتى اجبروا عليهم فلا نعم

بيان

ايضا



شیء عربی

محکم دلائل  
بر بیان حقیقت

الضال کثرتاً عنهم حق غلبوا فان التقليل والتکثير في حالتين مختلفتين شعري  
عربی مالى اری جلد اسوقا ولسنادی سوقا و مالى اری سوقا و لا جلب هذا  
الشعر بعد حکم من الشکلات و الظاهر ان الجلب الموضعین بالجم لا بالآء بمعنی الملوب  
وسوقا الاول یفتح التین مصله فعل محذوف سوقا الثان والثالث یضم التین محذوف  
ای الزواج و المعنی الی اری الملوبیناق سوقا و لا اری و لا لاله و مالى اری الزواج و لا یوجد  
جلوب التین ان قد یری العلم من العلماء و لا یری طالب بل یكون کاسداً و قد یوجد طالب  
العلم و لا یوجد علم جلوب یا یوجد العلماء شمس الی التین مصرع و می در تاریخ  
الحکما و غیر او نیز نقل کرده اند که دو زبان افلاطون و یانی پیدا شد مرد مراد می یونی شکل  
مکعب و می رسید یکی از اینها آن عصر که تضعیف آمد میج کنند تا و بار رفع شود ایشان بد  
مجلوی آمد میج مثل آن بنا کنند و بازاده شد صورتان بر عرض کردند و می اند که ایشان  
مثل آن مذبح و در مجلوی میج ساخته اند و این نیز تضعیف مکعب است بر استعانت از  
افلاطون کردند گفت چون شمارا نفرات هند سر بود حقیقتاً بی شمار اما بصورت تقسیم  
و گفت هرگاه استخراج در میان خطین بر نسبت احدی توانست که در معقوض حاصل شود  
مخفی نماند که تضعیف کعبان نیست که مثل از ابر طول یا بر عرض یا بر عمق آن علا  
کنند بر اگر در این صورت بعد از ضم مکعب خواهد بود بلکه تضعیف آن عبادت است آنکه  
مثل از ابر سبیل توزیع و مساواة علای کنند یا یک هر یک از ابعاد مکعب ثانی قدر او مثل  
از ابر سبیل توزیع و مساواة بطریق انطباق بیفزایند بمساحتی که بعد از انضمام مجموع مثل  
بر مکعب ثانی باشد و اینصفت تحقق نمیشود مگر اینکه تحصیل خطی شود که هرگاه مکعب ثانی  
بر آن بنا شود آنمکعب ضعف کعبان باشد و اینخط عبادت است از خط اول از در خطی که استخراج  
شده باشد باشد همان دو خط بر نسبت احدی نسبت اول ثانی مثل نسبت ثانی ثانی  
و ثالث برابر باشد که این دو خط در نسبت دو وسط و خط اول و رابع باشد مثلاً هرگاه خط  
اول را دو ذرع و زمین یکم و خط دوم را چهار ذرع و خط سیم هشت ذرع و خط چهارم را اثنا

ذرع شکی نخواهد بود که نسبت خط اول یعنی  $\frac{1}{2}$  بخط دوم یعنی  $\frac{1}{3}$  چون نسبت  $\frac{1}{2}$  به  $\frac{1}{3}$  یعنی  $\frac{3}{2}$   
چون نسبت  $\frac{1}{2}$  است یعنی  $\frac{1}{3}$  چهارم یعنی  $\frac{1}{4}$  اگر هر یک از نسبتها نسبت ضعیف است  $\frac{1}{2}$  و  $\frac{1}{3}$   
بر نسبت واحد اند در میان  $\frac{1}{2}$  و  $\frac{1}{3}$  و در نسبت در وسط  $\frac{1}{2}$  و  $\frac{1}{3}$  اند زیرا که معنی هر یک نسبت  
بودن دو خط در میان دو خط دیگر و معنی وسط در نسبت بودن دو خط در میان دو خط  
و دیگر آنست که نسبت اقل بدوم چون نسبت دوم به سیم و سیم به چهارم باشد همچنانکه معنی  
این خط در میان دو خط بر یک نسبت معنی وسط در نسبت بودن یک خط در میان دو خط  
آنست که نسبت اول بدوم چون نسبت دوم به سیم باشد و با یکدیگر هرگاه دو خط بوصف مذکور  
استخراج شود و چهار خط حاصل شود که نسبت اقل بدوم و چون نسبت دوم به سیم و چون  
سیم به چهارم باشد خط بقدر طول مدیج موجود باشد و خط چهارم ضعف آن باشد مگر  
که بر خط دوم بنا شود ضعف مکیع خواهد بود که بر خط اول بنا شود یعنی ضعف مدیج و چون  
خواهد بود که بعضی مکیع موضوع بر خط اول است زیرا که همچنانکه مذکور شد چون نسبت  
اول بیانی مثل نسبت ثانی بیانی و نسبت ثالث بر اربع است باید بنا بر عدد و مقاله خاصه  
اصول نسبت اقل بر اربع چون نسبت اقل بدوم باشد مثلثه یا التکریر یعنی هرگاه نسبت اقل بدوم  
سهرتبه بعنوان اضافه مکرر شود نسبت اقل چهارم حاصل شود همچنانکه در مثال مذکور  
هرگاه نسبت  $\frac{1}{2}$  به  $\frac{1}{3}$  که ضعف است سهرتبه مکرر شود و بگوئیم نصف نصف ضعف نسبت  
حاصل میشود که نسبت  $\frac{1}{2}$  به  $\frac{1}{3}$  است و نظر بشکل  $\frac{1}{2}$  و  $\frac{1}{3}$  مقاله باز در اصول نسبت هر مکیع  
مکیع یک بر نسبت ضلعی است از اعداد و این نظر آن ضلع از دیگری مثلثه یا التکریر و نسبت  
خط اول بیانی مثلثه یا التکریر همان نسبت اول است بر اربع و نظر مذکور باید همین نسبت  
محقق باشد میان دو مکیع که بر خط اول و ثانی موضوع باشند پس نسبت مکیع که بر خط اول  
عمل شده یعنی مدیج بر مکیع ضوع و بر خط دوم همان نسبت خط اول است چهارم که بیانی  
از نسبت خط اول مثلثه یا التکریر پس چونکه مکرر من آنست که خط اربع ضعف خط اول است  
باید که مکیع موضوع بر خط ثانی نیز ضعف مکیع موضوع بر خط اول باشد پس معلوم شد

که توقف مگر بر خط وسط بجهت افست که چون نسبت خط اول این خط وسط که خط دوم است  
 بالکبر بر مساویت با نسبت خط اول و چهارم که مساویت با نسبت مکتب خط اول با مکتب  
 خط وسط پس از این ثابت میشود که هر نسبتی که اول بچهارم دارد باید همان نسبت با مکتب  
 بر خط اول با مکتب موضوع بر خط وسط داشته باشد پس هرگاه خط اول نصف خط چهارم باشد  
 همچنانکه مقرر است با مکتب موضوع بر خط اول نیز نصف مکتب موضوع بر خط وسط  
 باشد و از آنچه مذکور شد محقق شد که با بدینست میان خط اول و دوم باشد که هرگاه آن نسبت  
 مثلثه بالکبر را بخواهیم نصف یا ضعف حاصل شود یعنی هرگاه نسبت اول را بدوم مثلاً بالکبر  
 بگیریم نصف حاصل شود و هرگاه برعکس یعنی نسبت دوم را اول را مثلثه بالکبر بگیریم ضعف  
 مساوی نسبت اول بچهارم شود و معلوم است که این نسبت بدون کم و بیشی مثال که اگر  
 ابتدا فرض شد از فرض کردن خط دو ذراع و دوم ۴ ذراع و سیم ۵ ذراع و چهارم ۶ ذراع و اول  
 مانع فيه نیست نیز که در مثال مذکور خط اول ثمن خط چهارم است نه نصف ابرادق مثلاً  
 بجهت مجرد تصور که نسبت مساوی بودن دو خط در میان دو خط دیگر مساوی بودن نسبت اول  
 بدوم مثلثه بالکبر یا نسبت اول بچهارم بود و مثال آن در عدد ذکر از قبیل مانع فيه باشد  
 با مستقامت است یا غیر یکشکوگو که میگویند می شود که استخراج آن در محاسبات صعب است چون این  
 مقدمات معلوم شد میگویند که از جهت استخراج خطین میان دو خط بر نسبت واحد برقرار  
 هند می طرقت مقدماتی که جمله طریقتی که بعضاً فاضل ابرادق نموده و بیان آن بر سبیل  
 توضیح اینکه خط آت و اطول مدیج فرض میکنیم و خط آخر را ضعف آن فرض میکنیم بنحویکه  
 دوا برک آخر قائمه باشد پس تقسیم سطح آن دوا را میکنیم بنحویکه بتوانی الاشباع باشد  
 بشکل از مقاله اول اصول و قطر آت و اوصل میکنیم و آنرا بر نقطه ط تقصیف میکنیم و طول  
 میکنیم دو خط دعت و اب استقامت الشغل القایه پس کناره مستطری بر نقطه ط انجم و آنرا  
 بر نقطه کیم بنایب خطین منحرفین بنحویکه ملاقات کند خط و ب ط بر نقطه ط منحرفین  
 بر نقطه ط و خطین مساوی شوند و حاصل شود در طرف دعت زیادتی و در طرف

ذب ز بادق مة و هر چند این بقدر برهانی نیست لکن اهل علم بیجا چنین میکنند و برهان  
 هندسی نیز میتوان تأیید نمود پس میگوئیم آب مة رة ح و چهار خط متوالی اند برینست  
 واحد یعنی نسبت آب به مة چون نسبت مة است بر رة و چون نسبت رة به مة  
 و دو خط مة رة دو خطی است که در میان خطین آب مة برینست واحد اخراج نمودیم  
 و برهان بر این آنکه قطر مة را وصل میکنیم و لایحه نقطه ط کند و در آن کره نقطه ط نکند و  
 با ما بین ط و آ با ما بین ط و و واقع بشود و فرض میکنیم که موضع از نقطه که خواهد بود  
 بحر حال لازم میباشد که زاویه آ قائمه است و مجموع خطوط سطح آ مة متوازنند لهذا  
 بشکل لط از مقاله اصول که هرگاه خطی بر دو خط متوازی واقع شود زاویه داخله حادثه از  
 وقوع آن خط بر آن دو متوازی معادل دو قائمه است مجموع زاوای این سطح قائمه خواهند بود  
 پس بشکل ع و س در مثل آ مة مربع قطر مة مساوی دو مربع مة و ع خواهد بود و  
 چونکه خط ع مشترک است خط آ مة مساوی خط مة است بشکل لد از مقاله اول لهذا  
 دو قطر آ مة مساوی خواهند بود پس هرگاه این دو قطر بر نقطه ط ملاقات نکنند بر نقطه  
 که ملاقات کنند فرض میکنیم نقطه که در ما بین ط و د است میگوئیم در دو مثلث د ع ب  
 آ مة دو ضلع مة و آ مة متساویند و زاویه د مة مساوی زاویه آ مة و زاویه مة آ مة  
 زاویه مة د مة است بشکل لط از مقاله آ که هرگاه خطی بر دو خط متوازی واقع شود و زاویه  
 متبادله متساویند پس لازم میباشد که شکل ششم از مقاله اول اصول که ضلع د مة مساوی  
 مة ضلع آ مة باشد و این خلف است زیرا که لازم میباشد که د مة که د مة است مساوی آ مة باشد  
 که آ مة است باز با د مة معال آنکه فرض د مة و آ مة متساوی بودند و همچنین در صورتیکه نقطه  
 که ما بین ط و و واقع شود پس لایحه دو قطر مة آ مة بر نقطه ط ملاقات خواهند کرد پس از  
 نقطه ط عمود ط ح بر خط مة و اخراج میکنیم و لایحه از آن نصف میکنند بر د مة ح مة و در آن  
 دو دو مثلث ط م ح و د و زاویه ح قائمه اند پس مربع ط م مساوی دو مربع ط ح م و همچنین  
 مربع ط د مساوی دو مربع ط ح م خواهد بود و مربع ط ح مشترک است ط م مساوی ط د ملاقات



و ت به ر است نسبت در به ده مثل نسبت آب به ده است بشکل این مقاله  
 پس نسبت آب به ر مثل نسبت ت به ده است مثل نسبت ت به ده آیه و آو  
 مذکور و هو المطلوب بعد از این همچنانکه در ابتدا اشارت می نمودیم که بعد  
 مقاله خامه نسبت آن که خط اول است بر آ که رابع است پس نسبت آن اول است به  
 ب ت ثانی مثلثه بالکبر بر ویر کوا اصول نسبت مکعب موضوع بر خط آن مکعب موضوع  
 بر خط ت و از مثلثه نسبت است بر ت مثلثه بالکبر پس نسبت مکعبین یکدیگر بر بعضی  
 مثلثه خطین است یعنی خط اول و چهارم لیکن مفرغ است که نسبت خطین نسبت  
 یعنی خط آن نصف آ و ت و ضعف آنست پس باید مکعب آن نیز نصف مکعب ت و مکعب  
 ت و ضعف آن باشد پس معلوم شد که توقف بر خط ت و وسط بجهت آنست که چون نسبت  
 خط اول با این خط وسط مثلثه بالکبر بر مساویست با نسبت خط اول با خط چهارم و وسط  
 با نسبت مکعب خط اول و مکعب خط وسط پس از این ثابت میشود که هر نسبتی که خط اول چهارم  
 دارد باید همان نسبت بر مکعب موضوع و خط اول مکعب موضوع و خط وسط داشته باشد  
 پس هرگاه خط اول نصف خط چهارم باشد مفرغ باید مکعب موضوع و خط اول نیز نصف  
 مکعب موضوع و خط ثانی باشد و هو المطلوب چونکه مکعب آنست که سطوح آن منتهی  
 باشند پس استخراج کنیم که طول مدح فرض شده کاهنت بر آ که هر یک از طول و عرض و  
 عمق مبنی بر این خط خواهد بود و از آنچه مذکور شد محقق شد که باید نسبت میان خط اول و  
 دوم باشد که هرگاه از نسبت مثلثه بالکبر بر بگیریم نصف یا ضعف شود یعنی هرگاه نسبت  
 آن دایره مثلثه بگیریم نصف شود و هرگاه برعکس یعنی نسبت ت و دایره آن بگیریم ضعف  
 شود و معلوم است که این نسبت بدون کم و بیش و بی بعضی اخبار الصفاقت  
 کل شیء فی القرآن او ضلعها و اخبارها ثباتها و کل شیء فی القرآن من لم یجد کلامه  
 کذا فالاول الجهاد قوله فالاول اخبار ای الخبر و الموی الاختیار ای هو الخبر الکامل بلزم  
 بخبر و الثاني بدلا اضطراری له قال رسول الله اعطیت صور الطول کما اتقوت

حکایت

ایضا بلعقبه

واعطيت الثمن مكان الانجيل واعطيت الثاني مكان الزبور وضعت بالمفضل ثمان  
ستون سومي وهو مائة على سائر الكتب القوية لوسى الانجيل لعبد في الزبور لداود  
**اقول** المراد بالتوراة الطول كصودي السبع الاول بعد الفاتحة على ان هذا الانقال  
البرائة واحدة كما خرج به جماعة او التابعة سورة يونس والثاني هو السبع التي بعد هذا  
السبع متبعتها الانها ثمانية منها واحد ما شقي مثل معان ومعنى قد يطلق الثاني على سور  
القرآن كلها لحواله وقصارها واما المئون فهي من سبعة اسر آتيل الى سبع سور متبعتها الاكلا  
منها على نحو من اربعة كذا في بعض التناسيب وفي القاموس الثاني القرآن او ما شقي من سورة بعد  
منه والحمد لله البقرة الى البرائة ودون الطول ودون المائين في حق المفضل او سورة الحج والحمد  
والقصص والنبوة والنور الانقال صر في وردم وقس الفرقان والحجر والرحمة والسنن  
والمائدة وابراهيم وص وحسد ولقمان والصف والزخرف والمؤمن والاحقاف والجم  
والذخا والاضراب **وقال** ابن الاثير في نهايته في ذكر الفاتحة هي السبع الثاني مقبلة  
هذا ان لانها مشقة في كل صلاة وتعاد وقبل الثاني السور التي مقبلة على المائين وترتد على  
المفضل كان المائين جعلت مبادئ التي بينها مشاني **اقول** ما ذكره اولا في تفسير السبع  
الثاني ووجه التسمية بعينه مردوع التصادق عليه الا ان القول بالخبر وفق بهذا الحد يبل  
المستفاد منها ان الثاني واحد الثالث الاخر وكان في الاشارة المشتركة فلا تثنى في  
**قرب الالف** شائبا بسند صحيح عن البربطي قال قلت للرضا عليه السلام ان يجلس معني انا اقول ان  
مرفان بن محمد لو سئل عنه صاحب القبر لم يكن عنده شبه علم فقال الرجل انما عني ابو بكر وعمر فقال  
قد جعلتهما في موضع ضيق **اقول** المراد مرفان بن محمد هو مرفان بن الحارث المراءض النخعي  
البربطي قال للرضا ان يجلس في العامة يجمع عنى حين كنت اقول انه لو سئل صاحب القبر اعف  
رسول الله صلى الله عليه واله عن سائلك مرفان بن الحارث لو سئل عنه ان مرفان من حجة بني امية الذين  
كانوا ينزلون المنبر في القبة ويصل اليه السلطنة ايضا لما كان عند النبي صلى الله عليه واله من وصاله  
لان له يكن في عداد واحد فلما قل هذا الكلام قال الرجل السامع عني في تفسير هذا غفوت

سريع  
حاج





عزايه جعفر بن محمد عليه السلام ان سليمان لما بلغ وادي القمل وقالت له يا ابنها التملة  
ادخلوا سائر كتم الخ وطلب سليمان وتكلم معها في ذلك واجابت فقالت التملة لرايت اكر  
ام ابوك داود قال سليمان بل ابي داود فقالت التملة فلم زيد بحروف اسمك حرف على حروف  
اسم ابيك داود قال سليمان مالي لهذا علم قالت التملة لان اباك داود داوي جرحه بورد مني  
داود وانت سليمان ارجوان تلحق بابيك الخديب **اقول** الذي ذكرته التملة محتمل وجوا  
**الاول** وهو الاظهر من المعنى ان اباك لما ارتكبت ترك الاول وصار قلبه مجر حابلك  
قد راء بوذاته تعالى ومحبه فلذا سمي داود اشتقاقا من الذبا بالود وانت لما تركت ترك  
الاول بل انت سلم من فتمت سليمان فخصوص العلتين للتمهتين صار تاعلة لزيادة  
اسمك على اسم ابيك ثم لما كان كلامها موهما لكون سليمان لسلامته افضل من ابيه استدركت  
ذلك بان ما صدر منه لم يصير سببا لنقص بل صار سببا لكمال محبته وتمام موثره وارجوان  
تلحق ابيك بدين في ذلك الثاني ان المعنى ان اصل الاسم كان داوا جرحه بورد وهو اكثر  
حراسك دائما صار بكثرة الاستعمال داود ثم دغاله ارجوان تلحق ابيك بدين في الكمال  
والفضل **الثالث** ان المراد ان هذا الاسم مشتق من سلم او ماخوذ منه والسلم قد  
يستعمل في الجمع كاللذيع فعلا بصحته وسلامته وانت سلم من الذوااة التي حصلت لبيك  
بعد جرحه لترك الاول فلما سميت سليمان فالخرف الزائد للدلالة على وجود الجمع فكان  
ان الجمع زائد في البداء والنقص ليس الخلقه كان في اسم حرف آند للدلالة على ذلك ومنه  
لطف في هذه الزيادة في الاسم الدالة على الزيادة في المتعاليات ما يزيد به الاسم والتمه  
كما لا بد يكون الزيادة لغير ذلك **الرابع** ما فيها من ماعون الصدق والباب المذكور في الخبر  
فيه حيث قال تالبا لعله التي مر اجملها زيد بحروف اسم سليمان حرف من حروف اسم ابيه داود فقل  
فم الخبر على ان المعنى انك لما كنت سليمان اريد ان يشتق لك اسم يشتق على السلام ولما كان ابوك  
داود داو جرحه بالورد وصار كما لا بد لك اراد الله نعم ان يكون في اسمك حرف من حروف اسم ابيك  
بفي الكمال فزيد فيه الالف مما يلزمه لتمام التركيب وصحة من التوثق فصار سليمان والاكاذ

بنتدى بذلك الحرف كاضم بعضهم شين في قوله شين بآء الجر ثم رفعت متى لمج خضوع لمن  
معنى روين وضم لمن في قوله تعالى وقد الحسن فاذ لفرح من التي معنى لطف الكومون  
ذموا الى جوار ذلك من غير شاعروا منهم اقل فضاهاوا في في جاذع الخ لا استعمالا  
واتحاف على في الآء في بآء الجر للبعض واتحاف من والآء في الحسن في اللغات واتحاف  
الى وهكذا **حديث** روى الشيخ في التهذيب عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام  
قال اكثرنا يكون الجنب ثمان وانما يكون ثلثة **اقول** الظاهر ان المراد ان اكثرنا في ان  
النساء في الجنب ثمان يعني ان الثالوث اكثر النساء ان عادهن في الجنب ثمانية وكون عادهن  
ثلاثة طيلة وليس المراد ان اكثر ايام الجنب ثمانية وانما ثلثة كما فيه الشيخ وقال انه شاذ  
اجمعت النسخ على ترك العمل به ثم الظاهر ان ترك التام في قوله ثمان باعتبار اللها في تلبس  
لغوحي يقولون الشون مباركة يبنو على مقابلة كل هو المشهور بينهم وهو غلط والصواب  
انما مشورة على وزن مشوية ومعوته كما قال بشار اذا بلغ الرأى المشورة فايستعن برأى ليد  
او مضاعفة خازم ولا تعب الشورى عليك غضاضة فان الخوا في افاضات القوادم والاصل  
في المشورة مشورة بضم الواو ككبر فغلت حركه الواو الى ما قبلها وسكنت الواو قبل شون  
تلبس **الخر لث** ما في الاصل من ان غلا فاما اضعف من ان ليس المراد منه التفضيل في  
الاضاف لذلوار بد ذلك يقال هو احسن ايضا فاو اكثر ايضا فامنه بل المراد منه التفضيل في  
التفقد والله اقره التي هي الخدمة فترادف فقولم هو اضعف منه انه اقوى منه **النسخة** التي هي  
الخدمة لكونه مصدق لضعف القوم اى خدمتهم مما **باب** في الامور من بين سيد  
الوحيد بن صلوات الله وسلامه عليه ما نسبته ممكنة ولا تربط بين العرفان المراد  
من قوله مما نسبته ممكنة ما اكلت التبع معك ومن قوله لا تربط بين العرفان المراد  
بنا **مسئلة لغوي** قولم لا ما الله وقولم اى الله ما في الاطراف عرض عن القسم  
اعنى الواو بفتح الجال ومغناه القسم بالله على نفي الكلام الذي يقام بعبارة لا يكون المعروض  
عن الواو وانما مقامه يكون الله مجردا بالماله واما الثاني اعنى اى افع فاصله لى واقعه حذوف

حديث

تلبس لغوي

ايضا

عليه السلام  
كلامه

مسئلة لغوي

امير انصب لفظ الله على نزع الخافض وليست لفظة اى عوضا عن الواو المحذوف بل هو على  
 جواب لن سئل والله قسم بالله عليه ثم هاتان الكلمتان تجوز بهما النفاذ التاكيد في كل كلمة  
 لان ما في الاول لما كان عوضا عن المحذوف نزلت منزله لغير من الكلمة فصحت النفاذ التاكيد وكذا  
 لفظة اى لما كانت ساكنة كرموا ان بكسر ايم الله تحقوفه النفاذ التاكيد لان ذلك  
 على سبيل الجزاء دون الوجوب كما تجوز في نحو لاها الله حذف الالف في اى الله حذف الياء  
 ونقصا شئ اى الله ولاها الله غير انها شئت جميعت بينهما بين التاكيد وان شئت لم يجمع  
 بينهما بل حذف الالف في الاول وحذف الياء او نقصها في الثاني **قولكم سبحان**  
**ولا انكم شهادة** اذ اذال اليمين قد روى عن امير المؤمنين عليه السلام والتعبد الوفاء على  
 شهادة والابتداء بلفظ الله بالمدورى ابقى بغير المدبأ الاول على طرح حرف القسم  
 وتوهم من الاستفهام عنه وبأ الثاني على حذف حرف القسم من دون قوبض كاذكره  
 سيوهم من انهم من يحد حرف القسم ولا يعوض عنه من الاستفهام يقول الله لقد كان  
 كذا واى الله لقد كان كذا وعلى اى تقدير الية هكذا ولا انكم شهادة والله **معنا**  
**يا ايهم** في نظر ان دابر كه كل محظ جلد تصحيف ضد نسخ بود ههنا مصحف كرم  
 نام ان دان كرمه را بنود ضد نسخ قد بود بنون وقاف و مراد بصحيف ان ضد استبانه  
 وفاء و عدد حرف ان ههنا ضد مستد و جهار است بعد ان بهت و نواست و دابر و كرمه  
 محظ ان بهت و دوزخ شود و دابر قطران هفت باشد دابر كرمه محظ سه زابر و سبع قطره  
 كه قطره ثلث الا سبع محظ باشد و بحباب امجد هفت ائمه است پس جلد تصحيف ضد نسخ  
 را معجم است چون آن مقارن شود باصحف علامت عقرب كه واهله است بواكرا ان عثر  
 و در نجوم را معجم است مصحف آن را واهله است و حاصل ميشود وهو المطلوب **قولكم**  
**نعم** اذ اذال اليمين استلها اهلها ان قبل ما التكتة في وضع الظاهر فما موضع الضمير  
 اذ كان حق الكلام ان يقول استلها ما لنا كان التكتة التاكيد و التفتيش على الضمير قبل

اين

تجديد

ان قوله تعالى استظما صفة لقوله قرته وليس جوابا للشرط وجوابه هو قوله قال وعلى هذا لا يتألف  
بالامل مضاعفا الى ضمير القرية لانه تفصيل الربط بين الصفة والموصوف فلا يكون من باب وضع  
الظلم موضع المصغر حتى يحتاج الى تكتة ويرد عليه انه كان من الواجب ان يجعل قوله استظما صفة  
لاهل قرية بل هو الاولى اذا استظما انا ما كان منهم صح كان الاتيان بالضمير كافيا في رد وجهها  
الى اعانة الاهل فما الباعث لجعله صفة لقرية بدون الاهل مع كونه اخصا واضحا ويمكن ان يفي التكتة  
في ذلك اقربته القرية مع ان سلب الاوصاف والاحكام من اهل القرية كقوله تعالى فوجد فيها  
جيدا زبريذ ان ينقص وفيه فانه **قوله تعالى** في او اخر سورة البقرة فاستشهدوا  
شهودهم من بين رجالكم قالوا لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهادة ان تصيل  
احدكما فتدكر احدهما الاخرى المشهور بين المفسرين ان الضمير في احدهما في الموضعين  
يرجع الى امرتين والمعنى ان لزوم امراتين لاجل الله ان يستأجدا فاما تدكر احدهما وهي  
المتدكرة والاخرى الغنى المناسبة فان قيل التكتة في وضع احدهما موضع الضمير مع انه اخصر  
بان هو فتدكرها الاخرى اي فتدكر المرأة المناسبة المرأة الثالثة المتدكرة قلنا الظاهر ان التكتة  
فيه انه على تقدير الاتيان بالضمير يلزم تقديم المفعول على الفاعل مع ان الاصل والاولى ان يظل  
الفاعل وعلى هذا فاحداهما فاعل والاخرى مفعول فاحداهما هي المتدكرة والاخرى هي المناسبة  
لا العكس ويمكن ان يكون المراد باحداهما الاولى هي احدى امراتين واحدهما الثانية هي احدى  
الشهادتين وعلى هذا فلا اشكال ويمكن ان يقال ان التكتة فيه انه مع تدكر احدهما ونسبها  
الاخرى يمكن في بعض القصور ان يدكر كل واحد منها الاخرى وذلك بان يكون المتدكرة متدكر  
في الجملة فاذا حكمت ما في ذكرها تدكرت الاخرى المناسبة ورجعت خاكية للقصص على التفصيل  
متدكرت للمتدكرة في الجملة على التفصيل وعلى هذا القول لو قال فتدكرها الاخرى لكان يلزم  
نخصنا التدكر بها واحدة فقط وهي المتدكرة ولما قال فتدكر احدهما افاد تدكر كل منهما الاخرى  
في صوت نسبنا احدهما شتم في الابهة اشكال اخر وهو ان كان في قوله لم يكونا ثامة واسمها شحيد

ابا

از باب

سؤال از فقه

سؤال از حنفی

من الرجال فبصر المعنف فان لم يكن التصديق من الرجال رجلين وظاهر ان هذا غير صحيح لاستلزام  
 سلب الشيء من نفسه وجوابه ان هذا من ادراك الغير والمواد انه لو كان التصديق رجلين لكان التصديق  
 من الرجال بان يوجد التصديق واكثر ولكن لم يوجد فيهم اثنان من الرجال فاللزام ان يكون  
 بل رجل اربعين ويمكن ان يجعل كانه ثمانية ويجعل رجلين خلافا لهما في قوله تعالى في سورة الاحقاف  
 وتادى اصحاب الحجة اصحاب النار ان قد وجدنا ما وعدنا ربنا حقا فعمل وجدتم ما وعدكم  
 حقا انزله قيل لم يقل ما وعدكم كما قال ما وعدنا وما التكنة في ذلك قلنا التكنة فيه ان اسلموا  
 من العود لم يكن باسره مخصوصا وعد لهم كنعيم اهل الجنة والبعث الحسان ايجل ان يكون  
 الخصوص وعد لهم هو دخولهم في النار وتعذيبهم بها ولا ريب ان ما يهودهم وبوجوب حسرتهم  
 ونذاتهم لا يتصور ذلك بل دخول المؤمنين في الجنة وسعهم فيها ابته بما يهودهم وبوجوب نذاتهم  
 ووعدهم انما كان للمؤمنين دونهم فلو قال وعدهم بغير موجب نذاتهم فحجة تعذيبهم بالدار اقل  
 الوعد بغير الكل وبغير نذاتهم وحسرتهم ويمكن ان يكون التكنة فيه بعدلهم عن مرتبة الطالب  
 وعدم قابليتهم واهليتهم لذلك وان كان وعدك الغلب **سؤال** لخاله انا خالها  
 ولي عمة انا عمتها فاما التي انا عمتها فان ابنة امها ابوفا اسمي واخوها ابني ولي خالها فكذا  
 رعتها ولست اجدوا ولا مشركين شريفتنا احمد انا **جواب** الرجل المذكور له عمة وهو  
 عمتها هو رجل له اخ لانه وجد له لاية فزوج الاخ بالجد فاولادها بنتا فذلك البنت عمة هذا  
 الرجل لانها اخت لاية وهو عمتها لانه اخو ابنتها واما الذي له خال وهو خالها هو رجل له جد  
 لاقمه واخت لاية فزوج الجد بالاخت فاولادها بنتا فذلك البنت خال الرجل لانها اخت لاقمه  
 وهو خالها لانه اخو امها **سؤال** احبنا اكرم سندك عدة فتعجب من موت شطرنج ده  
 شصت و چهار است چند است هر كه اندر در مانند جنان كندم فرضي شصت و چهار اول بكندانه  
 كندم كذا شصت شود و نصف شود و ناخانه و زن كندم تعجبنا چه قدر است و **جواب**  
 بدانكه اگر در خانه اول بكندانه كندم فرضي شصت و نصف شود و ناخانه و زن كندم بر سبيل نصف  
 در شصت و چهار خانه كذا شصت شده بقدر است كه در دست و پنجه مش مملكت فرضي شود  
 كنه

کرد در هر ملک دو بیت پنجاه و شش شهر باشد و در هر شهری دو بیت پنجاه و شش کاروانسرا  
 بود و در هر کاروانسرا دو بیت پنجاه و شش محوطه باشد و در هر محوطه دو بیت پنجاه و شش خرما  
 کدوم باشد و در هر خرابی دو بیت پنجاه و شش من باشد و هر خانه دو بیت پنجاه و شش دهم باشد  
 و هر درمی دو بیت پنجاه و شش کدوم باشد مگر یکدم از آنجمله که آن دو بیت پنجاه و پنجاهانه  
 باشد و اما اول این مطلب را بیان میکنم و بعد از آن بیان میکنم بقواعد حسابیه که در این  
 قضا عین چند میشود لهذا میگویم که حکمی که واضع شرطی بود چون از واضع کرد و بنظر  
 پادشاه عرصه رسانید و در نظر پادشاه بسیار مستحسن افتاد پادشاه باو گفت که صلا آن چه  
 توقع داری که چون خانهای عرصه شرطی هشت در هشت است چنانچه مجموع شصت و یک  
 خانه است توقع دارم اول از آن یکجمله کدوم شصت و یک باشد و دو خانه دوم و سه و چهار  
 پنجم چهار جبهه و در خانه چهارم هشت جبهه و همچنین بر وجهی که حصه هر خانه شصت و یک سابق  
 باشد انگاه آن مقدار کدوم که حاصل شود با تمام بینه شصت و یک باشد چون پادشاه این سخن  
 شنید از احقر شهر و محل برداشت هفت حکم نمود حکم با اینصفت سفلی شد گفت آنچه من  
 طلب کردم خزانة پادشاه آن و ناعلم کند پس بیان لا بق تعین پادشاه نمود و خلاصه  
 بیان آنکه بدستور مذکور خزانة اول یکدانه کدوم فرغ میکنم و تحت خانة دوم و دوازده  
 حصه این دو خانه ستر دانه باشد و آنرا با چهار جبهه خانة پنجم جمع کنیم هفت جبهه شود و آنرا با  
 هشت جبهه خانة چهارم جمع کنیم پانزده جبهه شود و آنرا با شانزده جبهه خانة پنجم جمع کنیم  
 بیست و یک شود و آنرا با سی و دو جبهه خانة ششم جمع کنیم شصت و یک شود و آنرا با شصت  
 و یک جبهه خانة هفتم جمع کنیم صد و یک است و هفت شود و آنرا با صد و یک جبهه خانة هشتم  
 هشت جمع کنیم دو بیت پنجاه و پنج شود و در این هنگام خانهای یکسره تمام شده باشد و آنرا  
 و پنجاه و پنج صد و یک است و هشت خانة هفتم باشد و صد و یک است و هفت حصه ناچهار خانة  
 سطر اول است که هفت خانه باشد و چون حصه خانة هفتم ۱۲۸ است حصه خانة نهم که از آن خانه  
 سطر دوم است ۲۵۹ است که صفت آنست بر این دو بیت پنجاه و شش جبهه که حصه خانة

میباید که در این  
 کتاب در این باب

اول سطر دوم است و فرض کنیم بر جمع خانهای سطر اول بگذرد باشد الا حبه ذرا که حقه  
 خانه هشتم ۲۸ حبه بود و حقه سایر خانها ۲۷ حبه بود و مجموع ۲۵۵ حبه میشود و چون  
 بگذرد که در خانه اول سطر دوم است ۲۵۵ است پس ۲۵۵ که حقه خانهای سطر اول است بگذرد است الا  
 یکجمله و بمثل بیان مذکور جمیع هشت خانه سطر دوم ۲۵۵ دوم باشد و چون بگذرد باشد الا  
 بر آن اضافه شود ۲۵۵ دوم شود پس مجموع خانهای د و سطر د و بیست و پنجاه و شش دوم باشد الا  
 حبه پس این مقدار یکین فرض کنیم و چون حقه خانه هشتم از سطر دوم صد و بیست و هشت دوم بشود  
 لهذا ضعف آن ۲۵۵ است حقه خانه اول از سطر سیم میشود پس حقه خانه اول سطر ثالث  
 یکین است نظر بر فرض مذکور پس بمثل بیان که مذکور شد جمیع خانهای سطر ثالث ۲۵۵ میشود  
 و چون یکین الا حبه سطر دوم بر آن اضافه شود ۲۵۵ من باشد الا حبه بر حقه جمیع خانهای سطر  
 همین قدر یعنی ۲۵۵ من باشد الا حبه پس این مقدار را از یکفر از فرض کنیم و چون حقه خانه هشتم  
 از سطر سیم ۱۸۸ من بود لهذا ضعف آن ۲۵۵ من است حقه خانه اول سطر چهارم است پس حقه  
 اینخانه نظر بر فرض یکفر از خواهد بود و بمثل بیان مذکور جمیع خانها سطر چهارم ۲۵۵ خرد از خواهد  
 شد و چون یکفر از الا حبه که حقه جمیع خانهای سطر سیم است بر آن اضافه شود ۲۵۵ خرد از  
 خواهد شد پس حقه جمیع خانهای چهار سطر این مقدار یعنی ۲۵۵ خرد از خواهد بود الا حبه  
 پس این مقدار یعنی ۲۵۵ خرد از را یکجمله فرض کنیم و بدست میآوریم که در بیان کنیم که جمیع خانهای سطر  
 ۲۵۵ خرد شود و آنرا کاروانسرای فرض کنیم و بطریق مذکور بیان کنیم جمیع خانهای شش سطر  
 ۲۵۵ کاروانسرا باشد و آنرا شهری فرض کنیم و بطریق مذکور بیان کنیم که جمیع خانهای هشت سطر  
 ۲۵۵ شهر باشد و آنرا مملکت فرض کنیم و بمثل بیان کنیم که جمیع خانهای <sup>مستطیل</sup> ۲۵۵ مملکت  
 باشد پس خلاصه صنایع خانهای شش طایفه بنا بر تقریر مذکور د و بیست و پنجاه و شش مملکت باشد  
 که در هر مملکتی د و بیست و پنجاه و شش شهر باشد که در هر شهری د و بیست و پنجاه و شش کاروانسرا باشد  
 و در هر کاروانسرای د و بیست و پنجاه و شش حجره باشد و در هر حجره د و بیست و پنجاه و شش خرد از  
 کندم باشد که در هر خرد از د و بیست و پنجاه و شش من باشد و هر من د و بیست و پنجاه و شش دوم باشد





[illegible]

پاکستان

و العكس في الآية الثانية ان الخطاب الأول مع الغفراء يدل على قوله من لا يقاوم فكان ذوقا منهم ثم  
 والخطاب في الآية الثانية مع الاغنياء يدل على قوله خشيته للاق فكان الامم الاثني في رفع الحزن واللاق  
 لاجل اتفاق اولادهم بان ان ذنوبهم على الله تعالى وان الله تعالى يوزقهم كما قال الطوسي في التبيان  
**مسئلة** مات رجل وترك اربع نسوة بكمال صحب واحد منهن وث وث اخذ المهر والثانية  
 وث ولا مهر لها والثالثة اخذ المهر ولا مهر لها والرابعة لا مهر لها ولا مهرات كيف يتحقق هذا  
 الفرض **الجواب** هذا رجل عديم وقبر مولا امين ثم اعق العبد وترك اربع امهات  
 واخرى دينة ثم اعق مولا احد الامهات ثم مات الزوج فالتسعة وث وث اخذ المهر والتسعة وث  
 عشرة لا مهر لها والكأية اخذ المهر لا مهر لها والاثني لها مهر المهر والمهرات **سؤال الحيا**  
 ان قبل ان يحد بين كل منهما محذور مع ان مجموعهما محدور قلنا هذا يوجد في زوجين وفي زوج  
 وفيه مثال الاول ستة وثلاثون واربع وستون ومثال الثاني تسعة وستة عشر وقد انظم ذلك  
 بالغاربية هكذا دو علمه بذكر ما يشمله محذور بياني ازدوزج ووزج فردى مثال  
 لوسد يوط ولكن بياني كرتوا فردين مردى **معما بالمشي** اذكر شي  
 چون جوان شد طي ميناد خوشباشك صبا لچون با آن شباندايد لموسدا  
 چوزيشته و ماشود سپهر ابد زوى مراد از چوزيشته پست است كه در كتابت شيبه انست چون  
 پشت بود ماشود بعضه نتيه شود پستان مابشود و انچه از پستان مينايد شير است چون با پستان  
 كرا است بان نم شود شير ميشو **شبهه معروف** ما يستلزم وجوده وعده كذا  
 زيد فعله وموجود او معدوم وعلى التقديرين يلزم الحال اذ على كل منهما يلزم محابته وقوحي  
 وهذا التيه هو الشبه الشهير بالشبه الجاهل به وهو بان لزوم الحال انما هو على تقدير  
 بتصف شي نفس الامر بالاستلزام وجوده وعده محابته فبذلك يكون موجود او معدوم اما اذا  
 لم يتصف شي بذلك فلا يلزم شي فاما اعتبار ان الشيء المستلزم لمحابته كان معدوم وعده بعد  
 الاستلزام لا بالعدم مع الاستلزام بالاستلزام ولو عاد الثالث وقال ان الشيء الذي يستلزم  
 وجوده محابته وكذا عده باق بغير كان ولو بعد الاستلزام فله وموجود او معدوم فنقول

فقهية  
مشكلة

سؤال الحيا

معما

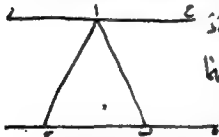
شبهه معروف

ايضا ونقول ان الحج انما يلزم بعد اتيان شئ في نفس الامر بهذا الاستلزام افصح يلزم الحج على التقيا  
 واما اذا لم يتصف به شئ في نفس الامر صلا فلا يلزم فعله بعد الاستلزام حج وهكذا كلها غاياتها  
 لغوا بشئ بمثل ولا يخفى ان هذا شبهة يمكن لغير آخا في الزام الحج حال اريد وكذا في اثبات كل حكم  
 شرعي في نقضه فلا يمكن الاستدلال بما وقد استدلل بما العلامة في نفسه على جواز الصلوة في  
 النكحة والقلنسوة المولدين من وبر غير المأكول كما هو ظاهر وطريق صحيح ذلك ان الاختلاف خلغوا  
 في النكحة والقلنسوة المولدين من وبر غير المأكول فذهب الاكثر منهم إلى الشئ في نية الحائض وقال  
 في طائفة الكرامة واحتمله صاحب المتبرع بعد ان يقع النكح او لا والعلة في الحج في الطائفة ان قد ثبتت النكحة  
 والقلنسوة حكم مغاير لحكم الثوبين جواز الصلوة فيهما وان كانا يجتنبان او من وجوب محض وكذا  
 يجوز لو كانا من وبر غير المأكول وبان الملزوم للمدعي وجودا وعدا بان كان ثابتا ثبت المطلوب وكذا  
 ان كان منقضا ثم لجاب عن الدليل الاول ثم قال والجواب عن الثاني بالنكح من استلزام نفي المكروه  
 حاله وجوده وعدمه للطائفة كوز النكح واجبا الى الذات لا الى وجوده فامع فرض استلزامها  
 وجودا وعدا للطائفة ظاهر ان قوله وبان الملزوم للمدعي هو الشبهة المذكورة قلتمسكنا  
 لاثبات حكم شرعي هو جواز الصلوة في النكحة والقلنسوة المذكورين وخاصتهما ان ما يستلزم  
 وجوده وعدمه لجواز الصلوة فيهما ان كان ثابتا ثبت المطلوب وكذا ان كان معدوما ذكره من جولغا  
 من النكح من استلزام الملزوم الحج اشارة الى الجواب الذي ذكرناه وخاصته ان ثبوت المطلوب انما هو  
 اذا كانت ذات الملزوم في الواقع حاله وجوده وعدمه مستلزما للمطلوب ثم فرض وجوده وعدمه  
 والاستلزام ثم عني انه متبع ثبوت ذات يكون ملزوما في الحالين للطائفة فالنكح راجع الى الذات  
 لا الى وجوده فامع فرض كونها ملزومة في الحالين له وعلى ما ذكرناه من عدم ملازمة هذه الشبهة  
 للاستدلال بغيرها في اثبات كل حال وفي كل حكم شرعي ونقضه يظهر من عرض العلامة من  
 اراد ما ليس الاستدلال والاثبات مما يلزم انما ذكرها لادنى مناسبة تخصها لادمان التاكيد  
 وتخصها لانها من المتكلمين وأشار الى جوابها التلا بغير بعض الطلاب اذا اوردت عليها ولم يقد  
 على حلها ثم يمثل الجواب الذي ذكرناه للشبهة المذكورة بندق شبهة مشهورة اوردت على كون

النسبة خارجة عن الطرفين اعني المتسبين وهي انا اذا اخذنا جميع المفهومات بحيث لا يشترط فيها  
 شئ من المفهومات اصلا ثم نسبنا هذا المجموع الذي لا يخرج شئ من المفهومات الى جزئه فلا شك في  
 انه يتحقق نسبة بين المجموع وبين هذا الجزء فذلك النسبة داخل في المجموع لغرضه بحيث لا يشترط  
 مفهوم اصلا وخارجة عنه ايها اذا النسبة خارجة عن طرفيها ولقوة هذه النسبة ذهب بعض الافاضل  
 الى انه لا يجب كون النسبة خارجة عن الطرفين ولا يخفى فساد ما ذهب اليه فالتصحيح ان يدفع بمثل الجواب الذي ذكره  
 بان يقر فرض جميع المفهومات بحيث لا يشترط مفهوم ممكن الحصول لا يجتمع فرض نسبة هذا المجموع  
 الى جزء بل فرض المجموع بالحدثية المذكورة مع نسبة الى جزء يتحقق باعتبار النقض في ذلك  
 لان كونه بحيث لا يشترط مفهوم ممكن حصوله يتحقق عدم امكان نسبة الى شئ ونسبة الى  
 جزء يتحقق امكانها فانك قلت جميع المفهومات التي نسبة الى جزء خارجة عن كل داخلية فيها  
 تلك النسبة خارجة عندهم لانهم يمكن فرض جميع المفهومات الحاصلة من الفرض وظاهر ان  
 نسبة الى جزء خارجة عن عدم حصولها من الفرض واما اذا فرض جميع المفهومات بحيث لا يخرج  
 من مفهوم ممكن فيمكن تحقيقة وفرضه ولو بعد ذلك الفرض لا يمكن اجتماعه مع اعتبار نسبة الى شئ  
**فانما حكمت** بل لو جاز وجود غير المتناهي لزم قطع الخطين معا واحداهما مائة  
 غير متناهية في زمان متناه **اقول** بيان ذلك انه لو وجد خطان غير متناهيين فلنا ان  
 ان نقرض انتقال احدهما من الموازاة الى وضع السامية فاذا انتقل احدهما من الموازاة الى السامية  
 لا بد ان يحصل هذا الانتقال بمرحلة ما في الجملة فيقطع احدهما الاخر ولو اخذنا الى غير النهاية  
 لا محالة وذلك لان السامية بنفس الموازاة والتوازن خطان لا يلاقي احدهما الاخر ولو لو  
 الى غير النهاية فالسامية ان خطان يلاقي احدهما الاخر عندا متناهيةا وضاهي فيه فرض الخط  
 غير متناهيين فيجب ملاقاتهما ولا يجوز ملاقاتهما بالطرف لثباته الا ان كانت الفرضية فيجب ان يكون  
 الملاقاة بوسط وهو التقاطع ونقول ان نقطة فرض وقوع التقاطع بما يكون فان وقع  
 الخط غير متناه كما هو الفرض وكان كل نقطة بفرض التقاطع بما يكون التقاطع حاصل قبلها  
 فلا بد ان يحصل التقاطع بنقطة فوقها فاما من نقطة نقرض ولو الى غير النهاية حصول التقاطع

فانما حكمت

بها ألا بدوان يحصل التقاطع بنقطة أخرى فوقها بلزم مدالة الخط النايل جميع التقاطع  
 القوافية الغير المتساوية من الخط الغير المتساوي فليزم قطع الخط الغير المتساوي عند زمان متنا  
 وهو زمان الحركة البرهاني وهذا البرهان قريب من راجع الى برهان التخلل المذكور من ابن كونه  
 في شرح التلويحات وهو اننا نقرض خطين غير متساويين متقاطعين فلهذا خرج احدهما من مركزه  
 فاذا فرض تحرك الكرة بحيث يخرج القطر من المقاطعة الى الموازية فلا بد ان يتقاطع الخط الاخر  
 هو انما يكون عند نقطة ينتهي بها الخط مع كونه غير متناه فوجبه **عبارته** **للمعادلة**  
 وهو قوله في وجه تنازلي الزوايا الثلث لقائمتين اذا اسقط الاربعة من احدى قائمتين بيان  
 اذا العرضنا ضلع  $\alpha$  من مثلث  $\alpha \beta \gamma$  الى  $\delta$  واخرجنا نقطة  $\alpha$  الى  $\gamma$  خطأ  
 مواز  $\alpha \delta$  لخط  $\alpha \beta$  حدثت من وقوع  $\alpha \beta$  على  $\delta$  زاويتان معادلان لقائمتين ومن وقوع  $\alpha \delta$   
 عليهما زاويتان  $\delta \alpha \beta$  ومن وقوع احدهما على  $\gamma$  زاويتان  $\delta \alpha \gamma$  وكل هذه زاويتان  
 معادلة لتوازيهما وجعل المعادلة  $\alpha \delta$  هي شتملة على الزوايا الثلث للمثلث والاربعة المثلثة  
 غرضه اعني  $\alpha \beta$  رآه  $\alpha \delta$  ثم نقول زاويتان  $\alpha \beta$   $\alpha \delta$  معادلان لقائمتين لانهما  
 داخلتان في جهة واحدة حادثتان من وقوع خط  $\alpha \beta$  على  $\delta$



الموازيين فيثبت التاسع والعشرين من اولى الاصول تعادلهما  
 لقائمتين وبمثل ذلك يثبت ان زاويتي  $\alpha \delta \gamma$   $\alpha \delta \beta$

معادلان لقائمتين فاذا اسقطنا الاربعة المعادلة لاربعة قوائم بقيت التسعة المعادلة لت  
 قوائم زاويا الثلث للمثلث معادلة لقائمتين وهو المطلوب والعبارة عاملة وتوجهات اخرى  
 ذكرناها في توضيح الاشكال ثم لو اخرج  $\alpha \delta$  من جهة  $\beta$  يحصل برز زاويتان لغويان معادلتي  
 لقائمتين فلو قبل لواسط التسعة الزاويتان لكان صحيحا ولو اخرج  $\alpha \delta$  من جهة  $\gamma$  يحصل ايضا  
 لغويان معادلتي لقائمتين وحيث لو قبل لواسط الثمان من العشرين اثبات لكان صحيحا ولو اخرج احد  
 من جهة  $\alpha$  يحصل لغويان  $\delta \alpha \gamma$   $\delta \alpha \beta$  لو قبل لواسط العشرين اثبات لكان صحيحا  
**في الحديث** **بينا وبينكم عتبة** مكفوفة اي مشطرة مقلدة على ما فيها وهذا مثال بغير

حاشي

للمقدور القبة من القل والقر فيها اتفقوا عليه من الصلح والهدنة وقبل مصلحته من الشربينا  
مكفون كما بقا العبدى الوفا على انهما من التبع مكانهم قد جعلوا ما اصطفاوا عليه مخرجوا  
واشروا اى اتفقوا عليه **قال الباقر عليه السلام** خالطهم بالبرائة وخالطهم  
بالجور ائنه اذا كانت الامر صديانة اصل البراءة من الراى الخارج والموان من جواب  
اى خالطه والافد التون فهما من ذوات النسب والامر بالكره معناه الامانة فالغنى خالطوا  
الامر بالعلانية والظاهر خالطهم بالسر والباطن اذا كانت الامارة بيد الصبيان والتمناه  
حدثت لمانه مخرج جوابه اصله انهم اصله خالطه فقد اصله ظاهره وقى حديثه  
ان لكل امر جونا وبرا معا **بسم الله** نقاش لم كرت قد وثقت بركه  
كنا من اكون سارداشت تادور خطك كشدهلى اذ نامت بود از منى كه جاى آندى كاش  
مراد جمل از تلم وقد صورت تم پناست كه العباد شد مراد ابر كار كناه تكونا صورت تم  
مشت امت مجموع براى صحت باشد **ا** كه مشتدا زده است مجموع حرف صباه انقذا  
**معنا باسم** ناس زوج اول كبر وضع وضع وضع بركن در وضع  
ضعف وضع جمل ضرب تا شود نام شى حاصل كبر ضرب تم او ميكنه تضعف تضعف على  
روز و كبر مراد از زوج اول دواست كبر باشد از وضع ان پناست كه ابا شد وضع  
ان باز دواست كبر باشد و مجموع آن پنج ميشود وضع پنج ميشود و چون بيت كبر  
شود دواست ميشود كبر دواست و چون باسم حرف سابق كبر باب باشد تم شود با بر ميشود  
هو المطلوب **معنا باسم خير** كبر روز تخت هم خود بر خود بر ستر  
خاضا صراحت دواست مراد است كه لفظ تخت خود بر كبر از تخت باشد همه ابتدائى  
آن كه نون باشد و دواست ايضا انكه امرن كه تا باشد باز بر دواست و دواست بر مضى كبر لبا  
شود **سؤال** المتخافى ان قبل قد مر جوابا انه لو ثبت وجود الجزاء الذى لا يخفى لزم  
ان يكون طوالم الزوج المحدود بالاعتدال الى خط الاستواء و بعدا واكثر الزوج كبر لم  
قلنا بيان ذلك انه قد تفرق البيت من الطوالم المحدود بالاعتدال الى خط الاستواء

حج

و

ابضا

ابضا

كانت أقل من الربع فهي أعظم من الطالع لأنها وتر قائمه والطالع وتر خاده فالطالع اقصر  
لو كان المعدل والربع مركبا من الاجزاء التي لا يتجزئ وطلعي ربع المعدل الربعي الجزوي من كان  
طالع مع من الربع أكثر منه لما عرفنا أقل من الربع اذا الربع من الطوالع طلعي مع الربع من الطوالع  
وم لو كان ما هو الاكثر من الطوالع اقل من الجزء حتى ينقسم الجزء الملائق لاول السرطان بطول الجزء  
ولزم الخلف ان كان بعد الجزء يكون طوالع الربع الايز منه بعد ما يكون طوالع الربع من المعدل  
اكثر من الجزء مع ان طوالع الربع ربع فلزم ان يكون طوالع الربع المذكور اكثر من الربع مع ان يلزم  
ان يكون ربعا **مسألة اخر امتحان** قبل لو وجد الجزء الذي لا يتجزئ لزم ان يكون قسرا  
الفلك الاعظم تلك ما جزاها وسبب اللزوم قلنا جهة ان على وجود الجزء ان لا يفرضا قطر ام  
وعلى جنبه وترين ملاصقين له ثم فرضا قطر الزميه على فوق هذه الخط الثلثة بحيث  
بقا انها ولا يخرج عن السطح الخارجي فاستلزم ان يكون هذا القطر المقاطع لثلاثة اجزاء  
بقاطع كل واحد من هذه الخطوط الثلثة مرسوم خروج عنها جنبين ان يكون ثلثة اجزاء كل جزء منه  
مترين خطا لودفع اكثر من جزواه منه فوق خط لزم ان يبقا على العرض تقاطعه وتوضيحه  
فترض خطوط امة امة او متانته ولتركيها عن الاجزاء بحيث سطح يمشى على ثلثة اجزاء  
فترض خطا على هذا السطح بحيث تقاطع الخطوط الثلثة ولا يخرج عن هذا القطر لاني  
كل واحد منها يميز لزم الخصاؤه في ثلثة اجزاء وان لاقى الكل او بعضها باكثر من جزء لزم عدم كونه  
مقاطعا له وهو خلاف الفرض فان قبل الحاجة الى فرض وترين بل يكفي فرض وتر واحد مع قطر  
وفرض قطر اخر فوقها بحيث تقاطعها ولا يخرج عن سطحها وترين بلزم كون قطر الفلك جزئين وهو  
البلغ وعلى هذا يتحقق في الامتحان لو وجد الجزء يلزم كون قطر الفلك اعظم جزئين كهيئت ان ذلك  
جنباب فرض قطر وتر ملاصق معه وفرض قطر ليرتقيا فلزم كون هذا القطر جزئين لما ذكر  
قلنا ان فرض قطر وتر ملاصق مع قطر الثالث الذي فرض فوما لا يمكن ان يكون قطر الفلك  
وترين لان الخط الرابع المرسوم فوق خطوط ثلثة وهو القطر وتران على جنبه ملاصقان  
والحدود انما هو كون القطر ثلثة اجزاء ايزين والذم على التقدير المذكور كون الوترين وهو

ايضا

لبحق الفرض يكون القطر ثلاثة اجزاء ثم الوصف في عدم كون الخط المفروض على فوق قطر ودرجته  
 له قطر انما يمكن ان يبره بالمرکز لاستلزام مروره باعوجاجه لا ينطبق نصفه على الوتر ونصفه  
 على القطر فلا بد ان يبره بالمرکز حتى يتصور انطبق بعضه على الوتر وبعضه على القطر لا يعوججا  
 وانما قلنا انحلل الخط المفروض على فوق ثلاثة خطوط هي القطر ووتران من جنسها لا يمكن  
 ان يبره هذا الخط الرابع على المركز والخطوط الثلاثة بلا اعوجاج بان ينطبق بعضه على  
 احد الوترين وبعضه على الاخر وهو منتهى على القطر في المركز فمثل **سؤال التمام**  
 ان قبل تصورها انه لو ثبت وجود الجزء المذكور لا يقتضي لزوم بطلان الشكل المجازي كبقية تلك  
 على نادر ما كانا اذا فرضنا احد اضلاع مثلث واقعا على جدار قائم على الارض وفرضنا ضلعا  
 اخره على سطح الارض بحيث يكون الضلع المفروض على الجدار قائما عليه فيكون ضلعه الاخر  
 اعني وتر القائمة احد طرفيه على الجدار واقعا على طرف الضلع الاول وطرف الاخر على الارض  
 واقعا على طرف الضلع الثاني ونفرض كل واحد من الضلعين الاخرين اعني المفروض على الجدار  
 والمفروض على الارض الذي هو قاعدة المثلث مائت جزء ويكون احد زوايا المثلث اعني القائمة  
 في موضع تمام الجدار على الارض واحدا ثمانين والارض بعيدة عنها بمائت جزء والاخرى على الجدار  
 بعيدة عن الاولى اثنتي عشرة جزء ثم نأخذ مثلثات <sup>تتصل</sup> الوتر والخط الواقع على الارض اعني الزاوية  
 التي على الارض ونخرجها بحيث يبعد عن الجدار فاذا تحركت في الزاوية جزء تحرك الخط الواقع على  
 الجدار اثنى عشر جزء فبقع جزء منه على الارض وانما ان تحرك طرف الوتر الملاقى للجدار اربعة جزء  
 انما ان يحيط طرفه المتصل بطرف الضلع الواقع على الجدار اثنى عشر جزء او اقل من جزء واحد اكثر  
 منه الا اقل فيوجب تساوية وتر القائمة لجميع الضلعين الباقيين لانه كلما تحرك الزاوية الواقعة  
 على الارض جزء تحرك جزء من الضلع الواقع على الجدار اى وقع جزء منه على الارض فواصل الضلع  
 المفروض على الارض وبسط اثنى عشر طرفه الوتر الملاقى للجدار منه وبقي الجزء فاذا تحركت الزاوية  
 المفرضه مائة جزء حتى يجمع جميع الضلع الواقع على الجدار على الارض ويصير الضلعان خطا  
 واحدا واقعا على الارض مقدار مائة جزء وصل داس الوتر المتحرك فوق الجدار الى اسفله

وغير ذلك

ثلاثا فان ذلك



الارض وانطبق الوتر على الخط الذي هو مجموع الضلعين فيلزم مساواة الوتر الذي هو واحد  
 اضلاع المثلث للضلعين الآخرين وهذا يطل الشكل الخامس المثبت لاطولته كل ضلعين المثلث  
 من ضلعي واحد منه والثاني يوجب الانقسام مع انه يوجب انهم كون الوتر اطول من الضلعين وعلى  
 الثالث انهم يلزم الانقسام ان كان الزاوية من جزء واحد بعض الجزء بان يقطع طرف الوتر المتحرك  
 على الجذر خمسة قطع الزاوية من الارض جزء واحد او جزءين او ثلثة او اكثر مع كسر الجزء ايضا  
 وان كان الزاوية جزءين او اكثر فلا كسر فاقى الكلام فيه وقد تقرر ذلك بوجه اخر متى على وضع  
 السهم على الجذر ولذا يسمى بالبرهان السليم وهو ان ترضي ثلثا على الخط بحيث يكون بين اسفلها  
 وراس السهم عشرة اذع وكذا بين اسفلها اي اسفل الجذر والسهم ثم يجر السهم على الاذع خمس  
 براسه الخط بحيث يقطع قاعدة المثلث فانها تقطع على الارض جزء وضع راسه على الخط  
 وهكذا فانها قطع عشرة اذع انطبق السهم على قاعدة المثلث فكان السهم عشرين ذاعا على  
 مجموع الضلعين فيلزم كون ضلعي المثلث كالثالث وهو ما طر بالشكل الخامس هذا ما ذكر في  
 المطلب المذكور وفيه انما قلنا ان يقول ان طرف الوتر وراس السهم يقطع من الجذر عند قطع جزء من  
 الارض ان يذهب جزء الزاوية ليست كثير من الجزء بل جزء او اكثر تام فانها قطع الزاوية المفروضة او يظل  
 السهم جزء من الارض قطع طرف الوتر راس السهم جزءين او ثلثة او اكثر بلا كسر مع اذا وصل راس السهم  
 الى الارض لا يكون المقطوع من الارض عشرة بل اقل منها فينطبق السهم الكسوف الوتر على ضلع البصر  
 ضلع اخر اعلى مجموع الضلعين حتى يلزم كون ضلع من المثلث كالضلعين الآخرين فانه على انشاء  
 الجزء وبطلانه لواقع الدذاع او مثله مقام الجزء واردد لزوم مساواة الضلع للضلعين لا بد ان يثبته  
 في الجواب ان طرف الوتر وراس السهم يقطع من الجذر اكثر مما يقطع الزاوية المفروضة على الارض  
 اسفل السهم فللقائل بالجزء ان يبين ان يقول ان المقطوع من الجذر اجزاء ثمانية اكثر من الاجزاء المكونة  
 من الارض فاما سؤال اخر متعلق قبل لو وجد الجزء لم يما كون المقاطعين  
 متوازيين او كونه متعادلين من جهة متباعدلين فيها كيف يثبته جوليير ان يبين ان السهم انما  
 يفر عن دائرة مركبة من الاجزاء ويخرج فيها خطين مارين بالمرکز بين طرفيها جزء واحد من محيط

ايضا

الدائرة منها متقاطعان على المركز فالانفراج الذي بينهما قبل التقاطع لا يمكن ان يكون اقرب من  
لاستوايه الانقسام فاما ان يكون بقدر الجوز او اكثر الاول يستلزم الاول والثاني الثاني  
سؤال آخر متعلق في قبل لو ثبت وجود الجزء الذي لا يتجزأ لزم ان يكون البعد الى قصر  
المخطوط بين جزئين مثلا خمسة وسبعة وهو ناقص كيف يلزم ذلك جواب برهان وجه  
اللزوم في ذلك ان نخرج لو فرض من مثلث متساوي الساقين كل منها ثمانية اجزاء وقاعدته سبعه لزم  
ان يكون ما بين طرفي ساقيه خمسة من قاعدة الاشراك طرفيها والزاوية المذكورة من الثلث اعني  
مجموع الساقين مشترك ابعدها بينهما الساقين من الساقين ان كان واحداهما بين الساقين  
منها اثنان وبين الخاسرين منها ثلثه وبين الزاوية اربعة وبين الثالث خمسة وبين الثانيين  
ستة وبين الاولين سبعة وقد كان خمسة فليزم الفساد المذكور اعني كون البعدين هذين  
الجزئين اعني الاولين خمسة وسبعة وان كان بين الساقين اكثر من جزء فالفاشلا اشد فلا بد ان يكون  
ما بينهما اقل من جزء فليزم الانقسام وبطل وجود الجزء سؤال آخر متعلق في قبل لو وجد  
الجوز لزم مساواة قاعدة قطعة الدائرة لقوسها كيف يلزم ذلك جواب برهان لو فرض في  
دائرة ووصل بين جزئين منها القطر ووصل بين ثمانية اجزاء متوسطها القطر وبين تقاطعها  
بأوتار ثمانية ثم وصل بين طرفي الوترين الاقصرين بمخط مستقيم كان هذا الخط سبعة اجزاء  
لا تزيد من ثمانية اجزاء فالأوتار الثلاثة ومن جزء القطر وهو وتر أعين للقوس الذي  
فرضت مركبة من اجزاء ثمانية متوسطها القطر فيدخل فيها بين اجزاء الوترين الدائرة هو طرف القطر  
فاذا تساوت أعين القطعة فوسعا حد **شكل** روى الشيخ في التمهيد عن محمد بن يحيى  
عن محمد بن الحسين عن محمد بن اسمعيل عن صالح بن عتبة قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام ما تقول في رجل  
ضرب حلا من فضة بعضه بفضة ما عرفت قال بالثمان قلت وكيف بالثمان قال ان الثمن  
بطلع الفجر وهو في الشق الايمن من الالف فاذا مضت الساعة صار الى الشق الايسر فنظر ما بين  
نفسه ونفسه ثم حبسه في صندوق بجانبه لك منه لعل المراد ان الثمن في الشق في اول اليوم  
يكون في الشق الايمن من الالف هي ان الشق الايسر يكون في هذا الوقت عند ادخاج  
النفس

ايضا

شكل  
حد

النفس من الشق الايمن في الاكثر وهذا الخبر من المصوم ثم ظهر له بالتحريز او بطريق آخر  
فمقتضى الخبر ان من نقص نفسه بغير غيره بعد انقاسه في ساعة ثم بعد انقاس الصبح انبها  
ويؤخذ التقادس بينهما ثم يؤخذ من صبح الذبة الكاملة التي اذا انقطع النفس الكلي على اعدله  
انقاس الصبح بنظر ان نافع بارا للفاوت كم هو مؤخذ من الفارب المستعاد من هذا الحديث  
انه لو كان الشق الساعة الاولى من اليوم يؤخذ عددا لانقاس فيها من الشق الايمن من الالف  
ولو كان في الساعة الثانية يؤخذ عددا من الشق الايسر منه وهكذا ولا بد في ان استعمال  
النفس لا يتوقف على هذا ولا يلزم عددا كان وله انما ذكر ذلك استطرادا ثم ما مضى هذا  
الحديث من حكم نقص النفس ومعرفة الشاغل لانه من طلوع الفجر يكون لم يعل احد منهن شيئا  
سوى يحيى بن سعيد في جامع حديث قال ويعرف نقص النفس الشاغل لانه يطلع الفجر يكون في  
الشق الايمن من الالف ثم بعد ساعة يكون في الشق الايسر فينظر ما بين نفسك ونفسه فربما يجد  
يؤخذ بحسبنا ذلك وقال العلامة في بزي انقطاع النفس الذبة في بعضه بحسب ايام الالام  
شعر عرجي لا يكون المهر غير لا يكون المهر غير معنى الصرع الاول في قوله لا يكون في  
الصرع الثاني تاكيد لقوله لا يكون في الصرع الاول وقوله المهر مبتدأ وخبر شعر  
اخر ثم كما انقص على كوكب عرفت عن قول الدجى الاجدل قوله كوكب يرفع على انه فاعل  
انقص وقوله عرفت خبر بقوله على وهذا مستوفى على جواز الفصل بين الماود مجزوء وقوله  
الاجدل يرفع على انه فاعل من المعنى الاجدل كما نقصا من كوكب على عرفت عن قول الدجى  
فما علم ان يرد الاجدل كان كذا في التهاب الثاني على مرة الحق في اللبد شعر اخر  
اعني ترتفع عن مقام منزله ماء الصباية من عينيك مسبح العين المنقوصة في قوله عن بدل  
عن المرة المنقوصة وهذا الابد الجايز عندكم كما صرح به في معنى اللبث وغيره فالمراد ان وقت  
والقسم بمعنى التامل والتفكر وقوله ان منصوب بترفع الحافظ اعني لفظة من وهي متاخرة  
معجم فالعني من التامل في منزله من غواه بهم مله الصباية من عينيك شعر اخر  
وانصرف التامل قد كثرته لباي وصلها بالاقمتين كلاما ناظرا في قوله ولكن رابعتها هي الالف

هذا الخبر من المصوم  
ثم ظهر له بالتحريز  
او بطريق آخر  
فمقتضى الخبر ان من  
نقص نفسه بغير غيره  
بعد انقاسه في ساعة  
ثم بعد انقاس الصبح  
انبها

ايضا

ايضا

ايضا

مبنى المضارع الثلاثة الاول ثان والثالث من المصارع الرابع ان وابت القم الذي دانه عنها القم  
الحقيقي وهي ابت القم الذي دانه عنق وهو القم الجازي والناحل انظر الى الواقع والظاهر  
انها وان ابت القم الحقيقي فان وابت القم الجازي اعني منها الا انها لما كانت هي عند قرا  
حقيقها والقم الحقيقي عند منزه القم الجازي والنسبة اليها فكان وابت القم منها لان عنها  
ناظر الى القم الحقيقي فخص الاخر وهو وابت القم صيني لان عنق ناظر الى القم الجازي  
فمن الامر شيئا اخر ما نال من سلكها الا والذي عز وجل قوله لا تاكيد لقوله او قوله  
وجل فاعل لقوله فاعل اي ما نال خوف من وصلها بالله الذي عز **شعر اخر** اتهاك تلونا  
وعيوننا وجناحننا اثابتا لنا ما قول النتيات صفة للنسوان المدخرة المتعة تخرج  
التهب هو اسم فاعل من وابت الاضال والمكان الثايب صفة الى المفعول واحد فالتعب تفتد الى

ايضا

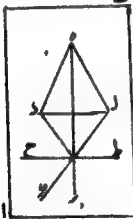
مفعولين كجائزى وابتى وعلم واعلم وهذا التقدير متاعبه وليت قايمة والمفعول الاول للتهب  
هو تلونا وبعوننا والثاني لما هو وبعوننا والثابت صفة للوجبات والثايب مفعول للثايبات  
فالتمس ان هذه النسوان لعلها تلونا وبعوننا فاجبت انفسهن ان لا يزالن الحبلة ففكر  
في جمال الحبيب بيته ناظر اليه وهذا الوجبات فاجبت تلونا وبعوننا التي درت ان لا تعبه  
لوجباته فمن جعل تلونا وبعوننا فاجبت لوجباته التي هي الثايب للثايبات فمفعولنا  
بعوننا **وفي بعض الخلفاء** قال بعض المؤمنين من اصحاب الكاظم عليه السلام  
ان موسى رجع فراماه فقال له انا ان قلت ان الله صلى الله عليه واله لا تكذب والناس جميع  
جله ان قلت ان الله موصوف انه لو قلت في حقته ان الله كان على لسان  
كاهوش ان الله الجود بل هو انهم موصوف انه لو قلت في حقته ان الله كان على لسان  
ويمكن ان يكون المراد انه لا قول ان الله في هذا الوقت اي في حقته لو قلت عندك ان الله كان  
على لسان الله ادع اكون تاو كالتواجب الذي هو التقية **معنى البسوق** مراد بوقيد  
دل سوخته شدان سوخته بازان سوخته بغير مراد بوقيد وبقيل دل سوخته كبا باشد  
كبدل كبدل كالبام باشد چون سوخته شود باقى منها ندى من حاصل البرافات فبقيل كبدل

فان  
بعض الخلفاء  
قال بعض المؤمنين  
من اصحاب الكاظم  
عليه السلام

عبارته يا مريدان معانيك  
هذه الخسوفات كبريا  
يا مريدان من استعانتك يا مريدان  
يا مريدان من استعانتك يا مريدان  
او مستوحشين منهم كذا  
**معنى البسوق**  
كبريا باشد  
او تالو معقودا بشرا وادلا  
كوب سقى حبه ناخواه بود  
فان بعض الخلفاء

مسئله

مرا بود قوی این دو اینها و اغات قریب میان قوی و قوی شد است مراد است که مرا بود قوی و قوی  
 دلوخته از دخته شود یعنی دل بعضی قلب که بر کتب باشد تحقق شود قوی میشود و ظاهر  
 آنست که مراد این باشد که مرا بود قوی که این صفت باشد که در دل دلوخته باشد یعنی پای  
 آن بر طرف باشد باشد و دل مانده باشد که حاصل آن باشد که مرا بود قوی که در دل دلوخته باشد  
 و آن سوخته که با باشد بلز افزوخته باشد یعنی عود نموده شود می شود مسئله مراد است  
 آن قبل از این که این الخط المستقیم را قام عمودا علی سطح بیخط هذا الخط مع کل خط فرضی هذا  
 الخط ملائمة لهذا الخط القائم علی الخط برابریه قائمه و اما اذا مال الخط الی جانب الخط ولم  
 یکن عمودا علیہ ایلا باغنه فاتی قیوم من الزوايا یحدث من زوايا هذا الخط المائل مع الخطوط  
 المنفرجه الخطی قلنا یجتمع خطین متصلین برقط برابریه قائمین ومع سائر الخطوط  
 بزوايا حاده منفرجه و یكون اسفل الخواص حقا جانب المیل واعظم المنفرجات حقا جانب الآخر  
 جهة المقابل وهو تمام اسفل الخواص من قائمین و کل حاده اقرب الی اسفل الخواص یكون اصغر الخواص  
 التي هي اسد منه والاشنان الحادین عن حقیق مع تساوی بعدها عنه متساویان و کل  
 منفرجه اقرب الی اعظم المنفرجات فهو اعظم من المنفرجه التي هي ابعد والحادین عن حقیق  
 مع تساوی بعدها عنه متساویان فطرین الاعظم اسفل



الخواص یقاعظم الخواص شفا فینا الی ان یصل الی قائمین  
 ثم تعالیم کل الی ان یصل اعظم المنفرجات من طرف اعظم الخواص  
 بالعکس من ذلك و البرهان علی ذلك ان نخرج الخط آ و  
 الخط المائل عمودا علی ان نقطه فی الفوق ونقطه فی

الخط ونخرج من د عموده علی الخط علی ان یكون نقطه علی الخط و یصل فی الخط و هم یخرج  
 الی ز و من خط ح ط عمودا علی ز فقول فلان سطح مثلث د ه م یبرعموده یكون قائما  
 علی سطح ط علی قوا تم اثبت فی الثامن عشر من اربعه عشر الاصول من ان اذا قام عمود عمود علی خط  
 فکل سطح یمربیط مع الاول برابریه قائمه ولان د ه ضل مشترک بین سطح آ و الثالث مع ط



خبرهم اشاعته رجلا قال بعضهم لبعض ادخلوا في دين محمد ووجه النهار اى اوله من غير عتقا  
 واكثر طلبة لغوه وقولوا انا نظرقا في كتبنا وشاورنا علما شافونا وجدنا على اللبس بذلك فظهر لنا جلالا  
 دينه ولكن به فاذا فعلتم ذلك شكنا حتى ندينهم ويقولون ما رجعوا الا امرتين فلم يفرجوا  
 عن دينه واما الالبته الثانية اعنى قوله ولا تؤمنوا الخ فلها تفسيرات الاول ان قوله لا تؤمنوا استلحق  
 بقوله ان يؤتى احداى مرتبط به معنى غاملا فيه ذلك فالمعنى على الاول بصر لفظا اما بتقدير حرف جر  
 ان اعتبر في لا تؤمنوا معنى الاعتراض ويدينه الخ يعتبر فيه ذلك فله في على الاول لا تقروا ولا تظهروا  
 ابائناكم اى تصديقكم بان يؤتى احدا مثلنا او تبتم واسروا تصديقكم بان المسلمين قد او توافروا  
 مثل او تبتم ولا تقشوا ذلك الا لاشباعكم ومن تبع دينكم ولا تظهروه للمسلمين لانهم يدينهم  
 بذلك شيئا ولا للشركيين شيئا بل دعوهم ذلك الى الاسلام وعلى الثاني لا تظهروا تصديق ان يؤتى  
 احدا مثلنا او تبتم الخ وادعوا جوكر عطف على ان يؤتى والضمير في مجاوركم لاحد لان في معنى الجمع  
 يعني ولا تقشروا لغير من اتبع دينكم بان المسلمين مجاوركم يوم القيمة والمخوف ان يكونتم عند الحاجة  
 يعني عليكم بذلك حاصل لكن لا تظهروا للمسلمين ولا للشركيين لما ذكره اثره عطف مجاوركم كله ولو  
 على الواو ليفيد العوض مثل ولا تطلع انما او كفوا ولذا لم يجعل معنى ان يؤتى ان يؤمنوا وان يؤتى  
 اعنى قوله قل ان الحق مع الله اعترض ومعناه قل يا محمد لم ان من شأ الله ان يوفقه حتى يعلم او  
 يورث ثباته على الاسلام كان ذلك ولم ينعج حبلكم ومكركم وكذلك قوله قل ان الفضل بيد الله  
 الشان ان تبتم الكلام عند قوله الا لن تبع دينكم على معنى لا تؤمنوا هذا الايمان وهو ابائناهم وجه  
 النهار الا لن كان على دينكم ودخل في الاسلام اى لا تؤمنوا هذا الايمان الا لن كان على دينكم لاجل  
 رجوعهم لان رجوعهم كان ارجع عندهم حتى موقع ان يؤتى ثلثة اوجه احد ما ان يتعلق بفعل  
 مضمر على حذف اللام اى بتم ما بتم وفعلوه لان يؤتى احدا مثلنا او تبتم لا لئلا يفرحوا  
 ما بتم من بعد من اوق مثل او تبتم من فضل العلم والكلمة فاعلم ان قلتم ما قلتم وقولوا ما بتم  
 عطف على ان يؤتى اى ان يؤتى احدا مثلنا او تبتم وما يتصل به ويرتبط عليه من حاجتهم لكم عند  
 دينكم وغلبتهم عليكم يوم القيمة بقرينة ما بتم وجملة العدل عن الواو الى او الاشارة الى ان كلا

من الامر من مستقل يكون سبب المحذور الغبط وحقيقة المعنى انه لم يكن لكم باعث على هذا الكبد  
سوى علمكم بان الانية والحاجة المذكورتين كاشان الشبهة وعلى هذا يكون قوله قل ان المحذور  
الله اعتراضا وهو بهذا الوجه قرأته بن كثيره ان يؤول الى احد بزيادة فترة الاستغناء للتقويرو  
التوبيخ معني الان يؤول وثانها ان يكون هكذا الله بدلا من المحذور وان يؤول الى احد خبرا ان والمعن  
قل ان هكذا الله هو ان يؤول الى احد مثل ما او بتم او بما جاوركم عندكم فكم ففرعوا باطلمكم بحقه وبيدوا  
بجكم وثالثها ان ينصب ان يؤول الى فعل مضارع بل عليه قوله لا تؤمنوا الا ان تبع دنكم كما تفضل قل  
ان المحذور هكذا الله فلا تنكرون ان يؤول الى احد مثل ما او بتم فكم فان قوله لا تؤمنوا النكار لان يؤول  
الى احد مثل ما او بتم الثالث ان يكون الكلامان كلاما متعلقين بقل وسبق ان يؤول الى فعل مضارع  
على حذف اللام اي قل ان المحذور هكذا الله وقل لان يؤول الى احد مثل ما او بتم فلم تاكلتم الربيع  
ان يكون الكلام من اول الانية الى اخرها امر الله تعالى بتقديس ولا تؤمنوا بها المؤمنون الا ان تبع  
دينكم وهو دين الاسلام ولا تصدقوا بان يؤول الى احد مثل ما او بتم من الذين فلا يبق بعدكم ولا  
شبهة بعد شريعتكم الى يوم القيمة ولا تصدقوا بان يكون لاحد حجة عليكم عندكم لان ذلك  
خبر لا ديان وان المحذور هكذا الله وان الفضل بيد الله فيكون الانية باسرها خطأ بالموثمين  
مر الله تعالى قوله تعالى **وَأَنبَأْتُمُوهُمُ النَّافِرَةَ** متبعين مبصعين صفة لمحذوف هي  
اي غافرة خالكونا اية مبصعين هكذا ذكره المفسرون ويمكن ان يكون صفة لنا فملا لان يكون بعينه  
بغيره لانه خلاف معناه المتبعين بل معناها المتحققين اي غفلة لا يستبصنا الناس هذا بهم قوله  
ما من ينوي ثلثة الاهورا بعهم ان قيل لم يقل ما من ينوي اشين او لا وهو انهم مع ان الاركان  
ما التكن في وجه العقل عن ذلك قلنا يمكن ان يكون التكن فيه اسفان الابدان بالعدا  
فان الله وترقبيل او تر ويمكن ان يكون السبب معلومة ذلك من قوله ولا أدنى من ذلك فان ينوي  
اشين لم يدخل فيه قلنا او لا ما من ينوي اشين فكم لما كان لهذا القول اعني ولا أدنى فانه قد  
التكن فيه هي النجوى لا يتحقق بها الاشين اذ الاشان لو لم يكن لهما ذاك لم يستلجا الى النجوى  
انما هو في موضع خوف استماع الغير وفي ان اضافة النجوى الى التكن فيه يكون التكن فيه متابع

اب

ايضا



فصل في  
توضيح

وعلى هذا يلزم ان يكون الواو في نحوى الثلثة كون الاثنين متتابعين والثالث غير مطلع على  
نحوها وهو خلاف ما بهنهم من الاضافة على انه لو لم يكن واحدا منهم مطلع على نحوى الاثنين لم  
يلزم من قوله وهوذا بعلم اطلاقه سبحانه على نحوى اذ يمكن ان يكون حكما ثالثا غير مطلع  
في ذلك **والصباح والمساء** من الضميمة يوجب كل واحد منهما في صاحب يوجب  
صاحبه قبل الواو والحال والبعد يدخل كل واحد من الليل والنهار في اخر الحال انه  
يدخل صاحبه فيه بان ينقص من احد ما شيئا ويزيد في اخر نقصان هذا النقصان زيادة  
وزيادة هذا النقصان نقصان ليله فان قلت هذا الضميمة تنفاد من قوله يوجب كل واحد  
منها في صاحبه فاي فائدة في قوله يوجب صاحبه قلت مراده ثم التيه على امر متعريف  
وهو حصول الزيادة والنقصان معا في كل من الليل والنهار في واحد وذلك بحسب اختلاف  
كالتاثير عن خط الاستواء والجنوبية عنه سواء كانت مستقيمة او لا فان هذه الشاكلة شارة الجنوبية  
والعكس فزيادة النهار ونقصانه واقعان في وقت واحد لكن في بعضين وكان زيادة الليل ونقصانه  
فكانه قبل يدخل كل واحد منهما في اخر والحال انه في وقت ادخال احدهما كالتاثير في اخر كالبدا  
في بقعة يدخل الاخر في الليل في الاول اعمى النهار في بقعة اخرى ولو لم يصح عم بقوله يوجب  
صاحبه فيه لم يحصل التيه على ذلك بل كان الظاهر من كلامه وقوع زيادة النهار في وقت ونقصان  
في آخر وكان الليل كما هو محسوس معروف للخاص العام قبل كون الواو للحال مبنى على تقدير  
البدا كما في نحو وارفعهم مالك وقت اصل وجهه وما اصل الجواب عن هذه الجملة  
وان كان بهم من الاول فيكون تاكيدا لا انما ذكرت للتبيه وانتبه بان ابداع كل واحد منهما  
في واحد بحسب اختلاف البقاء لا لا يمكن ابداع الليل في النهار في بقعة الا خال ابداع النهار في  
الليل في بقعة اخرى بالعكس فزيادة النهار يمتنع نقصانه خال زيادة الليل في بعض  
الشمالية والجنوبية عن خط الاستواء والتيه حاصل بدون ذكرها وانما ذكرت للتبريح بنا  
علم حقا لانها لم تكن امر متعريف لم يكن في ذلك لانه عليه الضميمة بل في غير ذلك لاثنين  
الضميمة في الضميمة ما جاء لطفها بذلك الى شان الامر في على ما ذكرناه فتمام معنى الجملتين

انما يتحقق فصلين وان كان بعض كل منهما يتحقق فحان واحد لان مفاد الاولى ادخال بقصر  
 زمان النهار في الليل والعكس وكل منهما يتحقق مع الجملة الخالصة في ان كان كذا وكذا وذلك لا  
 يتحقق الا في فصلين من الفضول الاربع او الثمانية قسم لقول اختلاف البقاع في العرض  
 الشمالي والجنوبي واستفال الشمس عن مداري الدورات اليومية بحركتها الخاصة فوجب ان يكون  
 بعض زمان الليل في النهار والعكس في البقاع الشمالية عرض الاستواء والجنوبية عن كل  
 يوم بلباسه من ايام السنة في جميع الافاق الا في المستقيم والرحوى وهذا معنى قوله بولج كل  
 واحد منهما في صاحبه وكذا اختلاف طول البقاع مع الحركة الاولى ففي حال زيادة زمان النهار  
 ونقصان الليل والعكس في البقاع المذكورة بحسب الاختلافات العشرية يدخل بعض زمان الليل  
 في النهار والعكس في الاماكن الشمالية عرض الاستواء المختلف في القول وكذا الجنوبية عنه  
 المختلفة فيه بحسب هذا الاختلاف وهذا معنى قوله وبولج صاحبه في الخالصة فابدى لاشارة  
 اشارة الى نوع اخوار الزيادة والنقصان وعليه تفرع وجوب ما احتد وتلشين بومان صورة  
 وثمانية وعشرين في لغوى على المسار من بلد الى اخر بعيد عنه بعدد دية الهلال ولذا كان  
 كوكب بلخ في المساكن الشرقية قبل طلوعها في الغربية وكذا في الغرب فكل بلد في بعض  
 الشرق والغرب يتاخر غروبها عن غروب الشرق بناحية واما عن ذلك باصدار الكون في القوية  
 حيث ابتداء في ساعات اقل من ساعات بلدنا في المساكن الغربية واكثر من ساعات بلدنا في المساكن  
 الشرقية فعرفنا ان غروب الشمس في الشرقية قبل غروبها في بلدنا وغروبها في الغربية قبل غروبها  
 في بلدنا هذا ويحتمل عكس ذلك بان يكون الاولى اشارة الى ما يكون بالاختلاف الطولية مع  
 الحركة اليومية والثانية الى ما يكون بالاختلافات العشرية مع الحركة الخاصة القسمة ويحتمل  
 ان يكون معنى الاولى ادخال كل من الليل والنهار مكان اخر يدلان في كل البقاع فبصر عن  
 احد ان النهار مع امتلاء العالم بالليل والعكس بالابلاج الذي هو ادخال الليل في مضيق  
 ومعنى الثانية ادخال بعض زمان كل منهما في زمان الاخر في كل يوم بلباسه في كل البقاع فبصر ان  
 الطولية والعربية في حال الاضلال الاول ويحتمل العكس وعليه فانه فالبس في الجملة

أكثر سابق وتحقق معاهات كل الأفاق حتى في الرعوى في بعض أيامه وهذا التقدير يظهر في كل ذلك  
 ابتداء الحركة والاعتناء والتماء فمثل والحكمة في نقصان كل منهما وزيادة الاخر شيئا بعد شيء إلى أن  
 ينتهي كل منهما إلى انتهاء الزيادة والنقصان ظاهرة إذ لو كان دخول أحدهما على الاخر وذلك بحكم  
 الشمس لكانت لا تشرق بالابدان والثمار وغيرها كما أن الخروج من حمام خاد إلى موضع بارد منقعه يفر  
 البدن وبسببه والقول بأن هذا التدريج مستند إلى إبطاء سبب النقص في الارتفاع والانقطاع  
 عجيب قبل الكلام في سبب ذلك فإن اجتمع بعد ما بين الشورتين شئ من الحكمة في هذا الذي  
 ينشأ من تدبير العليم الحكيم في مصلحة العالم وإنه هذا ما ذكر بعض الافاضل في هذا المقام وأقول  
 لا ينبغي أن يدخل الليل في النهار في بقعة معينة في فصل ويدخل النهار في الليل في هذه البقعة  
 بحيثان فصل آخر وفي كل من الفصلين يكون الحكم في البقعة الاخرى بعكس ذلك فلهذا الحكم  
 اربعة لاستيفاد باسرها الفقر الاول في وقت واحد وقيدت بقعة واحدة لا بدان يحمل ادخال  
 كل واحد منهما في الاخر على وقتين اذ في وقت واحد لا يتحقق ادخال كل واحد منهما في الاخر في وقت  
 واحد بل انما يتحقق ادخال احدهما في الاخر فقط ومع ارادة الوقتين يكون المستفاد منهما محذور  
 الحكمين الاولين ولا يستفاد منهما الحكمان الاخران اعني عكس الحكمين الاولين في ذلك الوقت  
 بعينه بقعة لغوي اذ ظاهر قولنا يدخل الليل في النهار ويدخل النهار في الليل اما ان يدخل الليل  
 في النهار في وقت او بقعة على سبيل الانفصال الحقيقي ويدخل النهار في الليل في وقت اخر او  
 اخرى كل فان اردنا من الاول اما الحكمين الاولين نعم الحق انه يمكن ان يراد من الفقر الاول  
 انه يدخل الليل في النهار في وقت او بقعة على سبيل منع الخلط ويدخل النهار في الليل في وقت او بقعة  
 لغوي يمكن فيه استيفاد الاحكام الاربعة الا ان ذلك لما كان خلاف الظاهر للبيان ولم يكف بما ألغاه  
 واراد منها غير حكمين وان لم يكن الا فانه حكمين لغويين هما عكس الاولين فمثل في الفقيه  
 محمد بن الحسن قال ابو جعفر عليه السلام انكم تلقون موتا كرا لا اله الا الله عند الموت ونحن تلقون  
 موتا نحمد رسول الله وفي فروع الكافي باسناده المتصل لمحمد بن مسلم وحسن بن النضر عن  
 الباقر الصادق عليهما السلام والظاهر انه رغب في الجاهلين وغيرهم ان يمشوا موتاهم او يحضروا

من اهل الولاية عند حضور موتهم فيكون مجازا بطريق المشاهدة محمد رسول الله لان اقرارهم بعد  
تدكيرهم برسالة يقين اقرارهم بوحدة آية الله من غير عكس بل اقرارهم بالرسالة يستلزم الاقرار  
وتصديق جميع ما جاء به محمد وجماله ومنه التوحيد والولاية لمن له الولاية فاذا اقر الخضر بذلك وقا  
عليه ذات مؤننا وامنا فاطموس وشبابه ان يامرهم بالكفر ويشكك في دينه والحاصل انه  
توكل وانكار لا قضا على محمد تلقين لا اله الا الله عند ظهور امارات الموت وترغب على  
تلقين محمد رسول الله كما ذكرناه والوال الحال ومنه الاستغناء في انكم عند وفاته وهو استغناء  
في صورة الخبر والمراد ان الخضر منهم من الخواص كان ام من العوام يحتاج الى تلقين الرسالة لثلاث  
بشكك الشيطان وجنوده في دينه فهو في حقه هو كافر بالتوحيد والرسالة والائمة بمعنى الحق  
وانكم تلقون موثا كعجز لا اله الا الله والحال اننا تلقى موتانا محمد رسول الله صلى الله عليه  
فلا يصح فلكم بل اللذم ان تقتلوا بنا وتلقوا موثا كرسالة لثلاثكم الشيطان وفي الخبر  
يجي الشيطان اليه ويجلس عند بشاره ويقول اترك هذا الدين حتى تجوز هذه الشدة وهذا  
الشيطان يعني بالعبد بل قد يبعث بصورة ابيه وجده واجدوا تاريد ويقول اعدا عن هذا  
المدى فانه كنت عليه انا الان من مذنب فلا بد من التلقين وتذكير العقاب يد على هذا فادرك الخبر  
عن سيد البشر صلى الله عليه واله ان مكان احوك لا اله الا الله دخل الجنة مشروطا بشرطها  
والاقرار بالنبوة والادب احريص من شرطها كما ورد في الخبر الرضا عليه كان الايمان الواجب  
لدخول الجنة انما يتم بذلك وبذلك يجمع بين الاجازة يدق بعضها تلقين لا اله الا الله  
وفي بعضها مع ذلك محمد رسول الله وفي بعضها معه تلقين ولا اله الا الله واحد ابد واحد على  
اسمائهم وترتيبهم وقبل في توجيه الحديث ان كلا من الفقيرين امر في صوت الخبر والموادفوا اتم  
مع تاكيد لا اله الا الله واما نحن فنلقى موتانا محمد رسول الله ولعل وجه ذلك ان العقل يستقل  
في التوحيد ثم توقفه على تعقل ارتباط الاجسام بعضها الى بعض فلا يمكن غفلة الخواص  
عنه فلا يقدد الشيطان على اغفالهم عنه بخلاف اثبات النبوة فان العلم به وثبوت في نفسه  
يتوقف على خلق الاجسام وارتباط بعضها ببعض فليس استقلال العقل فيه بتلك المتأخرة فينبغي

المتلقين في تلك الحالة وأما العوام فيمكن اغفالهم عن التوحيد بشئ في حال السكر فيحتاجون  
الى التلقين والتذكير لذلك لما كان موتاهم من الخواص لا يحتاجون الى تلقين التوحيد إنما  
يحتاجون الى تلقين الرسالة فقط وأما موتى غيرهم فلكونهم من العوام يحتاجون الى تلقين التوحيد  
امهم ولورود عليهما أولاً فبان الخواص اذا احتاجوا الى تلقين الرسالة في تلك الحالة بناء على  
جواز غفلتهم عنها او قدوة الشيطان على اغفالهم فالعوام بطريق أولى يحتاجون اليه بوجه  
اخر امكان غفلة العوام عن التوحيد في حال السكرات مع كونها ظهرياً عند العقل لا استقلاله  
فيه من غير توقف على امر اخر يسلم امكان اغفالهم عن الرسالة في تلك الحالة بطريق اولي لان  
استقلاله فيها ليس بمحض الثابتة وعلى الوجهين لو كان هذا الكلام في الامامة امر في موت الاختصاص  
لكان ينبغي ان يقول لكم تلقون موتاكم لا اله الا الله محمد رسول الله صلى الله عليه واله عند الموت  
بناء على امكان غفلتهم عنها معاً وعن تلقين موتاهم محمد رسول الله من غير حاجة الى تلقين لا اله  
الا الله بناء على عدم امكان غفلتهم عنها كما فهمه وأما ثانياً فبان ثبوت النبوة والعلامة بصدقة النبي  
في دعواه النبوة انما يتوقف على ظهور الحجارة على يده واثباته بخارج العامة لا على خلق الاجسام  
وارتباط بعضها ببعض فان نبوته بتبني محمد صلى الله عليه واله قد ثبت بحجج اتيانها بالقرآن العزيز  
الذي اعجز صنائع الخطباء واهم ارجاء اعلام البلغاء واصلا بانهما نظم فصحاء العرب العزباء وقرئ  
توقفه على خلق الاجسام وارتباط بعضها ببعض نعم هذا التوقف اكثري مثل نبوغ الملامن بين  
اصابعه واشباع الخلق الكثير من الطغلم القليل وامثال ذلك وأما ان العلم بالنبوة وثبوت  
نفسه يتوقف على ذلك كلياً فلا وأما ثالثاً فلا في هذا الوجه بانه قد ورد في خبر اخر ما من احد  
محقق الموت لا وكلية اليقين من شئ اظنه من ايمان بالقرآن وبذلك في نفسه حتى يخرج نفسه  
فاذا حضرته موته لم يلقه شهادته ان لا اله الا الله وان محمد رسول الله ولا ايمان ان يرد بوجه  
عليهم السلام غيرهم واهل قبيلتهم من البين ان كل واحد منهم ما كان من الخواص الذين لا يقدر  
الشيطان على اغفالهم واغفالهم عن التوحيد يستغنى عن تلقينه بل كان اكثري من العوام بل يتا  
لم يكن بعضهم من اهل المعرفة والولاية كما يشهد به التبع وان اهل بيتهم عاماً او خصوصاً

ولدهم فكان لأن الراد الخواص بصانعه اخذ منه الكتاب الستة وفتح عقاباً بالبراهين  
 القاطعة بحيث لا يقدر الشيطان على تشكيكه في دينه وقر العلوم بدينه أن كل واحد من هذه  
 واوداهما كان كنه كبرهم في حال استقامة العقل وشيوع النفس نحو ما غاير الدين و  
 نازعوا في امر الامانة فينبغي ان يجعل الاضافتان في الموضوعين لادنى ملاية وبراوتها من  
 بحضوره عند سكراته من اهل الولاية سواء كان من خواص او من العلوم منهم او من غيرهم يكون  
 المراد انما احضرنا الموقى عند سكراته بلقنهم الرسالة لبا من اضر لال الشيطان وتشكيكه  
 وانتم تعلمون ان ذلك ما احضره يوم تلقونهم بحمد التوحيد من غير تلقين الرسالة والامر بالتوحيد  
 التوحيد من دون الرسالة لا يفيد ايها ما بل اسلام الا في الدنيا ولا في الآخرة فيكون الغرض من هذا  
 على الخافذ وترك المتابعة قوله تعالى كبرت كلمة تفسد على التميز وفي تفسيره  
 بهم مستغنى كبرت مثل نعم بعد ازيد والتقدير كبرت الكلمة كلمة وهذا المبلغ وافصح من الزمان  
 التفصيل بعد الاجمال اذ في قوله تعالى في سورة الكهف لا ينجي له عوجاً  
 فيما قد تقدم ان قوله فيما حال الكتاب هو غلط لان قوله لا ينجي له عوجاً معطوف على  
 انزل فهو داخل في خبر الصلة فعلى جملة ما لا يلزم الفصل بين الحال وفي الحال ببعض الصلة  
 وذلك غير خارج من موضوع خبر اى جملة فيما قوله تعالى وترى الشمس اذا طلعت  
 تزاور عن كفهم ذات اليمين واذا غربت تقرضهم ذات الشمال وهم في فجوة منه اقول  
 تزاور بالتخفيف والتشديد والتخفيف كحذف التاء والتشديد لا دغلم وقرى تزاور على وزن  
 تحمر وكلها من الزور بالتحريك وهو الميل وذات اليمين جهة اليمين وحقبها الجهة المتجهة  
 باليمين وتقرضهم يقطعهم ولا تقرضهم وهم في فجوة منى في موضع الكهف ومعناه انه لا يصيبهم  
 الشمس في طلوعها عليهم ولا في غروبها والسر في ذلك عند اكثر المفسرين ان باب الالف كان مفتوحاً  
 الى الجانب الشمال فاذا طلعت الشمس كانت على يمين الكهف واذا غربت كانت على شماله فصار  
 الشمس في كاهل الكهف وكان الهواء والقيم الموافقة يصل اليه من الجانب الشمال فلا يلزم  
 ببقية اجسامهم مضمونة عن الغوث والفساد وقال بعضهم المراد ان الشمس اذا طلعت منع الله عنها

ابن

ايضاً

ايضاً

تأود

شعري

حاش

ايضا

ايضا

شعري

هذا هو الكتاب الذي  
هو في كتابه

من الوقوع وكذلك حال عز وجل وكان ذلك ضلالتا حارة للغاية ولو كان الامر كما ذكره صاحب القول  
الا ان كان ذلك لم يفتاد اما لو فاعلم بهن ذلك من ايات الله تعالى مع انه لم يقول بعد ذلك  
من ايات الله شعري في هذا المقام القوي والنجباء في الغلب خدعة غريبة على القوم  
لمواذع ارباب غر ان اسبى ذلك كونه وقرأوا تحت غر ان ينج كل من استعجز به كلام لا ينج  
بروان اسبى منه تشبه بوندان و انما يجوز دند في الخبر عن النبي صلى الله عليه واله  
قال لو كان الموت بشري لا اشتراه انسان كرم الطبع وموسى لم يوف الا بعه واسع الحكمة والملاهي  
المحرم من المال والمراور المغير ان لو كان الموت بشري لا اشتراه الكرم الواسع الطبع عند  
افتداه على المال المحسن به الى الناس في غير ما اذاه بقدر عليه لئلا يخبه وفي خبر اخر  
عن النبي صلى الله عليه واله ايضا لو كان له بدائل لا تستغنى على الاكل والمراد ان احببت  
ان يكون له بدائله حتى استعصى بها على الاكل لتوقف العبادة عليه واصل ان كثرة الاكل  
لحصول التقى على العبادة مملوكة كذا قال العلامة في جواب معنان بن سنان لما سئل عن  
هذا الحديث بمثل ان يكون المراد منه التحريم على تعظيم نعم الله تعالى ان لا يتهاون بها كما  
ورد في اخبار اكل بعض الاشياء باليد من دون اليد كالعق كمال اليد لبعض الاسنان  
وفي خبر اخر عن النبي صلى الله عليه واله عطايا الاضحية انكم كنتم تعرفون بها و انتم  
اليوم تطلون نطافا تبوء الماء بالاخبار قال في الصحاح ط البصر في القوم رفقوا والمراد انكم  
كنتم سابقا لقوم غابطكم بابا لعدم تمكنكم من الاطعمة الكثيرة والعواكر الرطبة وانصافواكم  
في العجز البابس ومثله اليوم لقد كنتم من انواع القوم تلوون رفقاء بكن تخرج الاخبار  
بالأ شعري في لب هل ينع شبا لب لب شبا بايوع فاشرب قوله  
ضامن مجهول ولب الثالث فاكد لب الاول ولب الثانية فاعل قوله ينع وشبا كقول  
وجله هل ينع شبا لب لب اسم فاشرب انك لا ترفع من فاعل لب شبا بايوع فاشرب  
مع ان لب اعني القوم ينع شبا حكاية في شكا لا في القوم بل حكاية  
مغوية قال بو تاسم افضح الناس فقام رجل فخرج وجوه من هذا العرب قال افضح الناس قوم عدا





والتعجب

فقط

سب  
جاء

وچون عیسی مہتمم بخدا می شد بوسه که از تو کمره شود متهم بخدا نیست و معنی بیت انستکه  
لعل تو بنده لب تو که شبیه بریم است چون این است این بوسه تو بکذا در آن بوسه است  
تا آن بوسه تو که شبیه عیسی است لعل اموات کند و متهم بخدا می شود شیخ **محمد بن ابراهیم**  
قبال کرم مبرکوار باب خدا هست بخورد بیشتر و لا نعم را بخورد و او در کرم از عجز و انجا  
هست مثلاً اسود ایشان نمیشود بلکه مثلاً حزن ایشان میشود زیرا که هست این هم خبر که کتابه  
از کرم او است و از لا که کتابه از اجل امر است بیشتر بخورد یعنی میچک خوش نلذ و مسئله  
**صغر فتر** قال الصغر فتر ان زاد بد تصغير الجمع فان كان جمع قلة فلما بصغر على بناءه لقول  
القلة غرضه تصغير فقول في كل باب اجمال اكلت اجناس البرد الى الواحد بصغر ثم الجمع  
جمع التلاوة فيها فقول فيها كليات وصيولات وان كانت جمع كثره فلا تصغير بل بالانشاء  
بين الكثرة والصغير فنظر ان كان لمفرده جمع قلة اجم كلمان فاما بر الى جمع الفلاني  
فصغر فنقول في تصغير غلمان و دور و غلبه و انه و اورد به الى مفرد بصغر ثم جمع التلاوة فنقول  
في تصغير ما غلبه و دور و اورد به الى مفرد بصغر ثم جمع قلة تعين رده الى مفرد و بصغر ثم جمعه  
جمع التلاوة كما تقول في شعره و صاحب شون برون و سجدات هذا ما ذكره و هذا القاعدة ينطبق  
بالمزاج احد فاما ان بعض جموع الكثرة ليس لمفرده جمع قلة ولا يجمع مفرد انهم بالواو والنون و  
بالالف والياء و ذلك مثل سكرى و عمر و ثابتهما يجمع الكثرة الذي ليس له واحد مستعمل في  
كلامهم فموجود به و احيى عن الاول بانة تستلحق القاعدة والمراد ان الجمع الذي جاز ان يجمع  
مفرد على جمع التلاوة يجمع عليه فلا يجوز فتره لك وليس له جمع قلة انهم فالصغير مستعمل فيه  
فسكرى جمع سكران و عمر جمع عمران لا يجوز ان يصغر عن الثاني بانه يرد الى ما يجوز ان يكون  
واحد ضياء و اما ما يجمع فقول او ضلال او ضليل و اما ما كان فصغير و عبيد و جمعة و الواو  
والتون على عبيد بلن و بالالف التاء على عبيد هات عن **محمد بن حسن** ان  
قال سلت المعبود الله عليه عن قول الله تعالى فيها الخبر عن ابراهيم عليه السلام قال بلغ  
برهشتا اراد غير الذي قال قوله لو يبلغ برهشتا اعمى يبلغ بهذا القول كذا او فسقا لا يبرهشتا

س  
ح

غير الذي ظاهرا كلامه اما لانه كان في مقام النظر والتفكر وانما قال ذلك على سبيل التذكير  
فانه لم يصلح لذلك الا اوقال على سبيل الانكار والاستفهام **وَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَدْعُونَ**  
في الجارات النبوة عنده صلى الله عليه وآله قال ان المسجد النبوي كما ينزى الجلالة من الثناء  
او انقبضت ولجنته مضاه ان المسجد ينقبض من الثناء كما ينقبض الجلالة من الثناء قالوا ان المسجد  
لكونه محل عبادة الله تعالى يجب ان يكون معظما موقرا والثناء فيه يوجب قلة توفيره وتفضله فمن  
دخله فيها تقل عظم قدره وينزوي في العقل لاني احسن والمحسوس من لم يتغير بياضه ويمكن  
ان يراد من المسجد اهله وبقيده اهل حق يكون الاتباع مستند اليهم ويكون المغنيان اهل  
المسجد من المؤمنين لغاية جدهم في تعظيم المسجد وحفظه عن اجنات مشبهاته غير الاناس  
ان يكونوا يحببهم فيكون من الثناء اذا رافق المسجد لا يخل عبادتهم فيجب ان يترافعا عن كل  
خبيث يجب خوله فيه قلة تعظيمه واحترامه **وَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَدْعُونَ** ان قال  
ما توسل الى احد بوسيلة ولا تدع بدعوة اقرب اليه ما يريد متى من اجل سلفه اليه في  
هدا فضها الخصال واحسب تمام فان دانت مع الاخر قطع لان شكر الاول اهل ولا يمتنع  
نفسه بد بكر الخواتم الهدى النعمة البكر لا ابتداء واساندة النعم وانكر الى الاخر والاول  
اساندة الى المنقول وتكمل زيارته ثم ان احسن الوسائل السؤال بتقديم العهد بالتوالفات  
المسئول ثانياً لا يجرى التامل الاول لئلا يقطع شكره على الاول ومقتله ان من يسأل عفو شيئا  
لا يكون له وسيلة ولا ذريعة بغيره الى اخذ ما يريد متى احسن من تقديم سؤال منه وصول نعمة  
مقابلة فان العطينة اذا نعمة ثم سئله ثانياً اتبع النعمة الاولى نعمة الثانية واعتبر بذلك  
الى الله تعالى لاني اعلم ان منع النعمة ثانياً يوجب قطع التامل شكره على النعمة الاولى ثم انما  
كان في المقام توم انه لا يلائم رد السؤال ابتداء منع ذلك عن نفسه قال ارضى بقطعة من التوال  
الاول والخواتم المبتدأة وحاصله ان لا رد السؤال الاول لان فسخه لا يرضى بروي يطلب منه  
شيئا قبل ذلك وسئله ابتداء ولا السؤال الثاني لئلا يوجب قطع الشكر على الاول  
من **سؤال العَرَبِ** قولهم ذكرته اللعن وكنسها واسألن رجلا يحمل على رجل  
بقصد

س  
ح

س  
ح

بقوله وكان في هذا الحول عليه رُح فأنشأ الشعر ما في هذا فقال له الحامل التي التي فقال ذكرته  
الطن وكنت ناسبا ومنها قولهم ذكرته قولك على اهل واصل تدب اخرج بطلبه ابن  
قد سافر عن ليلها فاذنفا واسج رضى كبره النظر فلما رأى ذلك قال لفتة لما وندكر  
الحمارين فقال ذكرته قولك على اهل ومنها قولهم كفت الدعوى اى كفت مؤنة الدعاء  
واصله ان بعض فجار العرب نزل بصومعة راكب اخذها وافق في دينه وبعثه في عبادة  
يزيد عليه وبعثه في ذلك اياما ثم ان سر صليب الراهب كان من الذهب استلذه في العراق فكان  
له وزود مطعام وتام لوزاده فلما ودعه قال له صحت الصليب كان هذا منهم في الدعاء  
على المسافر فقال الفاجر الذكور كفت الدعوة فصادت مثلا ومنها قولهم فان على الامر  
فلا في الذير وهو مثل يضرب في الرجل القليل الاهتمام بشان صاحبه والامس هو صبح الظهر  
والذير الذي قلده بظهره ومنها خبر جاليل تظلم وهو مثل يضرب لمن يسأل الى من  
يحسن اليه ويحسن الى من يسأل اليه واصل ان بقرة كان له خال ان احدهم ارق فجام الاخر  
وكانت تظلم الذي يرق فجام وادع الاخر ومنها حين تعلين تدرين واصل ان رجلا ان  
ناحته صفوق طر منها فلما خرج راي في الدار بقلا فحمله وهي لا تدري فلما راي معها تقول  
لجارتهما سخرها هذا الاحق ولخذ فامنه ثلثة دراهم ولم ينقص مناشق فالتفت الرجل فقال  
حين تعلين تدرين مشغرا ربي وهذا توفضله وضوكر يسبح برضى  
خون بچار ما دراز بطن سره دخترا ورد معروفا نسته كه ابن شعور وصفه فهد جنبل  
امير او منين عليه الصلوة والسلام است ظاهر آيتكم مراد ان يا شد كه زهد تو غير آيت  
كه اكر فضله از وضو تو كه از زهد تو حاصل شد با فلاك رسد كه اباا علوية اندر وضو تو فاعل  
در عناصر اربع كه امهات اربع سفلية اندر رسيدان فضله وضو كه از زهد تو ناشى شد  
با ابا علوية بنفوى هدد تو و طاهنا تاسر ميكند كه انهن زاهد ميشوند در ست فعل و تاثير  
در امهات اربع ميكنند و چون فعل و تاثير اباا با امهات ترسد امهات تر از تولد باز

تعلين  
تدرين

میناستند اما نند با نس میشوند و از جنس منقطع میشوند و از تولید موالید نیکو غنا  
 از حیوان و نبات و جمادات که بقدر از آنها بهیچتر میشود و از خواص آنها بدین آنچه گفته است  
 شاعر که خون چهار مادر از بطن سرختر آمد که کتابه است از انقطاع خون از چهار مادر و  
 منبئ است به آنچه در عوارض متعارفت که غلبه که با بذر شخصی مخصوصه صادر شود و صد  
 آن از دیگر می منع باشد و دوست هم عدم صلوات از آن شخص میگوید بدین با بذر فعل از آن که  
 صادر شود و از با بطن بر خال همچنانکه میگویند اگر تخییر فلان مملکت یا سلطان بکند بدین فلان  
 کذا خواهد کرد و مراد است که بعد از آن که سلطان آن تخییر را نکرد دیگر محال است که آن مملکت تخییر  
 شود **شعر آخر** ممکن بود که هستی واجب باشد و آن منع که هر توازن و هاشود  
 در نیکوئی عکس نقیض خیال دوست و هم که صورتی از هبوطی جدا شود مراد از این واجب واجب  
 بالغیر است نه واجب لذات و مراد از عکس نقیض خیال خیال است که خیال عدم وصل و ملائمت  
 و امثال آن باشد زیرا که نقیض خیال لا خیال است عکس لا خیال خیال است پس معنی شعر  
 آنست که ممکنست که واجب بالغیر فانی و عدم شود اما منقطع شدن با توازن منع است و هر  
 مهربم که از کثرت فکر خیالین در ذکر دوست عدم وصول با و هلاک شوم و مفارقت خیالین شود  
 و هبوطی فاش شود **میکشایم پیاپی** آن قبل از استعاره او تشبیهی قولی بی تمام لا  
 تقصیر الملام فاشی صیغه استعاره بکافی قلند صاف و احوال و وجوه الاقوال انبیه  
 استعاره مکتبه تشبیه فاش تشبیه الملام بظن شوا به مکره و هو استعاره مکتبه و اضایه  
 تشبیه و وجه تشبیه الموم بکفران الغرام کائن الماء بکفر غلب الملام الشان از تشبیه  
 من قبل بحین الماء لا استعاره و وجه تشبیه کما ذکر و همان الوجوه ذکرها صاحب الاصل و او  
 علیها الطلیح از المناسب للعاشق ان بدعی ان عروا غرام را بکن الا باللام و لا شیخ امر بکفره بمجل  
 ذلک وجه تشبیه او و وجه تشبیه بعض لغزایه لا دلاله فی البیت علی ان الظن ان الماء مکره و تشبیه  
 لا یم بدو و وجه تشبیه از تشبیه الشاعر الملام الماء فی تسکین نار الغرام اما هو علی وفق  
 معتقد الملام ان عروا غرام الشان بکن بورود الملام و لکن ان علی وفق معتقد طفل

شعر آخر

میکشایم پیاپی

ان تارة انهم يزيد بالدم كما ينظر اليه قول بعضهم اجد اللامعة في هواك لادبك حيا للذكر  
 فليكني اليوم او ان تلك النار لا يؤثر فيها الدم اصلا كما قال الاخضر جاور ومون سلوان  
 بلومهم عن الجب خراوا مثل ما جاؤا وقول الجلي بان المناسب للغاشق اني متدفع كيف مضج  
 الاضلاع لم يقل ان التشبيه معتقدا للغاشق وانت تعلم ان ذكر صاحب الاضلاع الكرامة في تشريح  
 ظاهر انه غير راض بهذا الجواب والتحقيق انه شبهه بالدم بظرف شراب من غير ان يقيد بالكرامة  
 ومع يفتح التشبيه ويكون وجها علميا لكونه استعارة ممكنة تمهيدية سوى اذ ذكر صاحب  
 الاضلاع ويندفع عنه الابرار الثاني كما هو ظاهر بعضهم وقال في وجه التشبيه ان الملام بعنف الملام  
 وهو مخفض بالتمتع فغله ابو تمام الى ما يخفى بالخلق قال لا تدخى الملام ولما كان التمتع يخرج  
 الملام او لا يخرج الخلق الماء صاد كانه شبيه به ولا يخفى بعد الثالث ان يكون ماء الملام في قبل  
 المشاكلة لذكر ماء البكاء ولا تظن ان ما ذكرناه البكاء يمنع المشاكلة فانهم صرحوا في قوله  
 فيهم من يشي على بطنه ومنهم من يشي على رجلين ان قسمة الرخف بالطن مشاكلة ما  
 بعد وهذا الوجه ايضا لا باس به وبذلك يظهر ان كل واحد من هذين الوجهين الثلاثة يصلح للتشبيح  
 كما مر فلا استعانة فيه كما ذكر السكاكي وقال ان قوله مستعانة بالاستعانة التشبيهية فيه  
 مستغلة عن الاستعانة بالكناية وقد عرفت عدم الاقتضاء هذا ونقل ابن الانبار في كتابه في  
 ان بعض الظرفاء من اصحاب البيت تمام ما بلغه البيت المذكور فواصل اليه فاروق وقال ابش ابنا  
 شيئا من ماء الملام فارسل البر ابو تمام ابش القربة خرج لي اذا ابش اليك بشي من ماء الملام  
 ثم ان ابن الانبار استضعف هذا النقل وقال لما كان ابو تمام يحث على الفرق بين التشبيح  
 الامة والبيت فان جعل الخلع للذل ليس كجعل الماء للملام فان الخلع مناسب للذل وذلك ان  
 الظاهر عند اشتقاقه وتقطعه على اولاده يخفض جناحه ويلبسه على الارض وهكذا عند قصه  
 وومنه والاشارة عند تواضعه وانكاره بطا على راسه ويخضع بظهره للذين هما اجناحه  
 تشبه ذله وتواضعه بحالة الظاهر على طريق الاستعانة بالكناية وجعل الخلع قرينة البه  
 من الامور الملائمة للحالة المشبهة بها واتما التاء والملام طبع من هذا القبيل كما لا يخفى

شعر فارسی

وعلی با ذکرناه جلّیه الحال فی النفل الذکور غیر غنیه شعر فارسی من معالو  
 علت که علت کشته بودند ازل فرزند من باشد ابد فرزندم اندم انشع در انشع و انشع  
 مشهور است حقیر بخورم که کسی متعزّی جلّی باشد آنچه بخاطر حقیر باشد و درین  
 است که اوصاف مذکور در انشع اوصاف معلول اولست که عقل کل باشد در صفا و نور و محکم  
 صلی الله علیه و آله باشد در بعضی معانی از علت اول نقص و قصور و قوت معزّی از علت دوم  
 فاعل و موجد است ممکن است که علت اول نیز معنی فاعل و موجد باشد لیکن معلول مضاعف باشد  
 به علت بعضی من معلول فاعل فاعل و معلول علی علت ثانیه معلوم چیزیکه علت ثانیه  
 و واجب بالذات است پس معنی آنست که معلول اول بلطاف واقع میگوید که من معلولی کرد و معلول  
 و امکان قصور و نقص و قوت ندارم یعنی بی توانی معلول و امکان قصوری دیگر ندارم و معلول ازین  
 بالاتر نیست و اگر هیچ کالات من بالفعل است فوق و حجه عدیه من نیست خلاصه معلول  
 که هیچ باشد بغیر معلولت عیب قصوری دیگر نداشته باشد منحصر است من با من معلول  
 شئی به علت واجب بالذات و فاعل و موجد بودند من شد بعضی من بواسطه از اوصاف مذکور  
 و واسطه در میان من و او نیست پس کوبا من متصل است و ازل که عدم تناهیست از جانب  
 فرزند نیست یعنی از من ناشی شد است از من نیست که مذهب حکما که معلول اول و اخذ و اذ  
 میباشد و میگوید استدل وجود او از جانب دایه و غایت غیر تناهیست چون ازل فرزند  
 باشد یعنی از من انشع شود اید که مقترب ساز است فرزند فرزند من باشد و ترتیب اول بر اید  
 باعتبار آنست که عدم تناهیست از جانب غایت فرع از نیست که عدم تناهیست از جانب دایه  
 و این نیز مستحقّ تسمیه حکما که ناایستد استعلا علیه پس آنچه عدم تناهی آن اندیشه تا  
 باشد باید عدم تناهی آن از جانب غایت نیز ثابت باشد پس کوبا اولت بیاید به علت قد  
 هرگاه اولت فرزند من باشد ابدت هرگز فرزند فرزند من نخواهد بود مستلزم مقترب  
 مقترب و همان الانا کالاس یسع مثلاً یسع مثلاً و هو فی قعر البر اکثر من ابصار و هو علی  
 اللان اقول هذه المسئلة مما یؤید کفر المبتدع لكون ما خلفها و لبلها من انما و یبناها

سید سعید

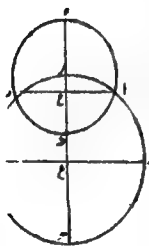
على التوضيح والتفصيل انه قد ثبتت تقرر ان الاشكال يحمل الى مركز العالم ويظهر من ان سطح الماء  
الذي هو الثقل كروي الحقيقة اذا لم يغير له مانع لاستحالة ان يكون موضع من اقرب منه الى  
مركز العالم والآن الماء البدر يسبغ له وعلى هذا فلا بد ان يحمل العالي الى التخفض والابتداء الى  
الاقرب اليه ان يثبت به بعد جميع اجزاء سطحه عن المركز ومنه يظهر ان السطح الظاهر من الماء انما  
كان يكون قطعة من سطح كروي مركزه مركز العالم واذا كان كذلك ان سطح الماء كلما قرب الى  
المركز اذداد انحداره لان مصمم قطعة الدائرة الصغرى الطول من مصمم قطعة الدائرة الكبرى لا يتساوى  
وتراه اذ كان قطعة الكبرى اصغر من النصف كما نبين عليه فيكون الاناء المملوء ماء بموى من الماء و  
مواظبا الى مركز العالم كقعر برميل مثلا اكثر مما يجوبه وهو بعيد منه كراس منارة مثلا هلا في منه  
قناوى وظلمة التفاضل بين الصحن لان الماء في قعر البراءة قد بقيت او تحذف ما منه في السطح  
والتوضيح ان الماء في كل من الموضعين يكون قطعة من الكرة التي مركزها مركز العالم ويكون نصف  
قطرها بعد سطح تلك القطعة عن مركز العالم وكلما كثر نصف القطر طول كان الكرة اعظم وظاهر  
ان تحذف الكرة الصغيرة اكثر من تحذف العظيمة وان سطح دائرة راس الاناء قاعدة القطعة التي  
هي سطح ظاهرها انما يمتد في سطح ظاهر الماء <sup>من الماء</sup> بارتفاع من سطح دائرة راسه ويحذف بحيث يمتد بارتفاع  
كرة يكون سطح دائرة ماء الاناء قاعدة لذلك القطعة سواء كانت في راس المنارة او في قعر  
البر ولا ينبغي ان تلك القطعة اقل من النصف قد سبق انها انما كانت يكون قطعة من كرة مركزها  
مركز العالم فاذا كانت في راس المنارة مثلا يكون قطعة من كرة عظيمة واذا كانت في قعر البر يكون  
قطعة من كرة صغرى لبداهة ان الكرة التي مركزها مركز العالم وسطحها يمتد براس المنارة مثلا اعظم  
من التي مركزها مركز العالم وسطحها يمتد بقعر البر لا ينبغي ان سطح دائرة واحدة اذا كانت قاعدة القطعة  
كل منهما اصغر من النصف احداهما من كرة عظيمة والاخرى من كرة صغيرة يكون تحذف القطعة اثنتا  
اكثر من تحذف القطعة الاولى فيكون تحذف سطح ظاهر الماء في قعر البر اكثر من تحذف في راس المنارة  
مع وسبق ما عدهما فيكون ماء الاناء المملوء ماء في قعر البر اكثر من في راس المنارة لان سطح الماء  
مانعه في الاولى قطعة من دائرة صغيرة وفي الثانية قطعة من دائرة عظيمة ثم المراد هلا في الاناء







وهو المطلوب **ب** يفرض قوسى **ا هـ** **ا ر ب** من دائرتين مختلفتين على وتر **ا ب** وكذا  
 قوس **ا ر ب** من الدائرة العظمى اصغر من النصف ثم يخرج من منتصف **ا هـ** وهو نقطة **م**  
 عمود **م د** على **ا ب** وهذا العمود يبعد الخارج **م** بمركز الدائرتين اى نقطتي **م** لكن عمود **م**  
 على الوتر ومنصفاه **فصل** **ا ح** **ا م** ونقول نقطة **ح** التي هي اقرب الى وتر **ا ب** من نقطة **م**  
 هي مركز دائرة اوب الصغرى لكون خط **ا ح** اصغر من خط **ا م** نظر الى ان زاوية **ا م ح** منفرجة  
 وزاوية **ا م ح** حادة من نقطة **ح** داخلية في سطح **ا ر ب** العظمى ولخرج منها خط **ا ح** الى محيطها  
 و**ح** على بعد المركز عن **م** اذ عليه هو اخص من **ح** لكن خط **ا ح** لكون كل منها نصف قطر  
 الدائرة الصغرى متساويان فخط **ح** اطول من خط **م** فبعدا سقاط **ح** المشترك بين **م ح**  
 يكون خط **م** الكهوسم لقوس **ا هـ** التي هي قطعة من محيط الدائرة الصغرى المحل من  
 الذي هو سم لقوس **ا ر ب** التي هي قطعة من محيط الدائرة العظمى وهو المطلوب **ح**  
 يفرض قوسى **ا هـ** **ا ر ب** من دائرتي **ا هـ** **ا ر ب** مختلفتين على وتر **ا ب** وليكن قوس  
**ا ر ب** من الدائرة العظمى اصغر من النصف ثم يخرج من منتصف الوتر وهو **م** عمود **م د** على **ا ب**  
 الوتر ونقول نقطة **د** وقت خارجة من دائرتي **ا ر ب** العظمى لانهان لم تقع خارجة عنهما فاما  
 ان يقع على **م** فليوم تلاقى الدائرتين على اكثر من نقطتين وهو باطل لما  
 ثبت في الاصول واما ان يقع بين نقطتي **م** **د** فليخرج  
 تماس الدائرتين على نقطتي **ا ب** عمودية **ا ب** فليكون  
**ا ب** **ا هـ** لا يمكن ان يقطع قطر الدائرة العظمى  
 الذي هو مواز لوتر **ا ب** وهو قطر **ا ب** على نقطتين وقتنا  
 من الدائرة العظمى والامارات الصغرى اعظم من العظمى لكن تماس الدائرتين  
 على نقطتين باطل **ا م** لما بين في الاصول فثبت ان يقع نقطة **د** خارجة عن الدائرة العظمى  
 فيكون **م ح** الذي هو سم قوس **ا ب** الذي هو قطعة الدائرة الصغرى اطول من **م** الذي هو  
 سم قوس **ا ب** الذي هو القطعة العظمى وهو **ب** **سؤال طبع** ان قبل قد ثبت



سؤال طبع

بالتواتر والشاهدة ان الصاعقة تذيب الذهب الفضة في القفرة ولا يحرق الحرة المصرون  
 فيها ما السبي في ذلك قلنا لمبة ذلك ان تلك النار لعامة لطافتها بقدر في التخلل وهي  
 الحر كجدد لا يبقى غير شهاب حر ولما الاجسام المتبدجة فيه في زمان اكثر فيبقى فيها  
 قلة من الزمان يستدير فندبها **شعر ع** لا ينجلة كان انبعاثا تشوقا قاذرة  
 او قلما عرقا فيه اشكال مشهور وهو ان قادمة خبر كان فيصان يكون منوعا مع انه منصوب  
 بقرينة قوله قلما فانه منصوب مع كونه معطوفا على قادمة والقادمة واحد القادح كجاء  
 وهو اربع او عشر ريشة في مقدم النجم وقوله تشوقا اي تزيينا ومعناه ظاهر واجيب عنه  
 ثارة بان ذلك وارد على مذهب قوم من النحويين حيث قالوا ان كان قد نصب الخبرين اعني  
 الاسم والخبر واخرى بان الخبر محذوف وهو يحكيان اي كان انبعاثا لثابتا تحكيان قادمة  
 او قلما واخرى بان المرد في المكتوب في النسخ الصحيحة خال لا كان واخرى بان كلامه غلط منا وتلما  
 وعرفا بالالف من غير تنوين على انه مشني فالاسماء الثلاثة مشاة وحذف النون القسوة وقبل  
 قد خطا ابو نجيلة في هذا الشعر ولما اشتد بحضرة الرشيد مخنه ابو عمرو والاصمعي هذا  
 بناني ما نقل ان ابا عمر قد توفي قبل خلافة الرشيد **من كلام العرب** قوله  
 ومضان في الواوات يبدون انه جاوز العشرين فلا يذكر الايو او العطف فقال احد  
 عشرين واثنان وعشرون وهكذا وبشده بذلك قول محمد علي بن محبوب في عام قد قرب  
 الله كلاما معا كانه جلالات الصديق قلنا فخذ للهون في السؤال اهيه فان شمر في  
 الواوات قد وقعا **قال رسول الله صلى الله عليه وآله** لا عدوى ولا طامة ولا طوى  
 ولا صفر العدوى ما بطن الناس من قذرى العلل والماتة ما كان يقصده العرب في الجاهلية  
 من ان القبل اذا طردعه ولم يبدك ثاوه صاحبه فاستدعى في القبر اسقوني اسقوني والطريق  
 القتام من صوت غراب مثله واما الصغرة فكالمجبة يكون في الحرب بعيدا الى الشبهة فوعند  
 من الحرب **من روي** معك شربان سر كى مشترك بود ايشان بخندت حضرت  
 امير المؤمنين عليه السلام آمدند وعرضك درك كركمك شربان از برك است دمع از برك شغ

شعر ع

كلام العرب

حديث

فضائل

از یکی در میخواهم شما این شتر را با این طریق قیمت کنید که هر حصه و یک شتری طلبید از خود  
 و از این هفت افزوده تا هجده شد پس ثلث از آن کشش بود بصلاحب ثلث داد و نصف آن را که نه  
 باشد بصلاحب نصف داد و ربع از آن را که دو باشد بصلاحب ربع داد و یکی باقی ماند بود که شتر خود  
 ضبط نمود و مخفی نمائید که مقتضای سؤال آن بود که هر یک از آن سه نفر کسی  
 که حصه او بود نیست هفت بود از آن نیست هجده و بنا بر این حصه هر یک کمتر میشود از  
 آنچه محضرت با ایشان داده بود و ملخص کلام آنست که که مقتضای ظاهر سؤال آنست که این  
 کسور از هفت اعتبار شود و اگر چنین میشد حصه هر یک کمتر از آن میشد که حضرت داد  
 زیرا که کسور مذکوره مستغرق هفت نیستند بلکه هرگاه از هفت اخذ شود مجموع آنها کمتر  
 از هفت میشود و مع ذلک کبری هم میرسد پس در سؤال ایشان که باید یا بنظر تقصیر شود  
 بدون کسر قرینه موجود است که از آن مستفاد میشود که ظاهر سؤال اینها خارج کسور مذکوره  
 از هفت مراد ایشان نبوده بلکه مراد ایشان آن بوده که باید یکسر هفت شتر میان ایشان  
 منقسم شود بنحویکه از هفت ثلث و نصف نفع علی باشند و یک ثلث و یک ربع نصف و یک  
 ربع بدهند چون آن علامه هجده بود لهذا حضرت یک شتر اضاف نمود و بطریق مذکور قیمت کرد  
 و هر سؤال قیمتی که از این قبیل باشد جواب آنست که علی تحصیل شود که عدد داشته باشد و چون  
 بهینها کسور مطلوبه افتد شود و آن کسور از آن عدد اخذ شود مثلاً اگر سؤال شود که هفت  
 و یک کو سفند میان سه کس شتر یک و ثلث سد و یک ربع و یک ثلث و یک ربع و یک کس باید  
 قیمت کرد جواب عدد یک هفتاد و یک کسور مذکوره آن باشد صد بیع لهذا باید ثلث آن که  
 سی و بیع باشد بصلاحب ثلث داد و خمس آن که بیست یک باشد بصلاحب خمس داد و سبع آن  
 که پانزده باشد بصلاحب سبع داد و این مجموع هفتاد و یک است که بطریق مذکور قیمت شد  
**سؤال** زنی نوشته و وارث او محض در شوهری و پندری مادری هر کدام از  
 مال او چیزی غارت کردند چون حاکم شرع ایشان را طلبید تا مواثق شرع بر ایشان قیمت  
 کند شوهر را گفت تو نصف آنچه برده پس ده و پدر را گفت تو ثلث آنچه برده پس ده و مادر را

از این شتر  
 یک شتر  
 یک شتر  
 یک شتر

گفت تو سدی آنچه برده پس ده چون دانند مجموع را به قیمت سنادی که در هر یک از حصه  
داد و آنچه پیش ایشان بود نصیب ایشان آبادان صورت مجموع ترک چند میشود و هر یک  
چهار تله بغارت برده بودند که بعد از دو وقت مذکور هر یک بمحضه خود رسید **سؤال**  
در صورت مذکور مجموع ترک ۲۸۲ است آنچه شوهر بغارت برده بود ۱۹۸ است آنچه  
پدر برده ۷۸ است آنچه مادر برده ۷ است مجموع این سه رقم ۲۸۲ میشود که مجموع ترک را  
و نصف آنچه شوهر برده ۱۹۸ است ثلث آنچه پدر بر داشته ۷۸ است و سدی آنچه مادر  
بر داشته ۷۸ است مجموع این نصف ثلث سدی ۷۸ است چون این سه رقم مساوی  
شود هر حصه ۲۴ میشود و چون آن ضم شود با آنچه در نزد شوهر باقی ماند که ۱۹۸ باشد ۲۲۲  
میشود که نصف مجموع ترک است از حصه ارشیه شوهر است چون اضافه با آنچه در نزد  
پدر باقی ماند که ۷۸ باشد و دو چهار میشود که ثلث ترک است آن حصه ارشیه پدر است  
و چون اضافه شود با آنچه در نزد مادر باقی ماند که ۷۸ است ۱۵۶ میشود که سدی مجموع ترک را  
و حصه ارشیه مادر است **سؤال** این قبایع علی الاطرح منه عشر عشره بقیه

سؤال

نصفه

واذا طرح منه تسعة تسعة بقیه ثمانية واذا طرح منه ثمانية ثمانية بقیه سبعة وهكذا قلنا  
هذا والعلة التمثيل على الكور التسعة باسقاط واحد هو الفان وخمسة وتسعة عشر  
اذنا تمثل على الكور التسعة الفان وخمسة وعشرون **سؤال** خمسة رجال دم  
زهد وعمر و بكر و خالد و وليد قال الاول للثاني اعطني اربعة انماس ما معك ليكون معي  
من هذا الفرم قال الثاني للثالث اعطني ثلثة انماس ما معك ليكون معي من هذا الفرم  
وقال الثالث للرابع اعطني خمس ما معك ليكون معي من هذا الفرم قال الخامس لاول  
اعطني سدي من معك ليكون معي من هذا الفرم ما مني الفرم فما قد دعا يكون لكل منهم

سؤال  
نصفه  
البشر

**جواب** من الفرس والزند وما لزيد وما لزيد وما لزيد وما لزيد  
وما لزيد فقولهم البشر مفعول مطلق واصلة بثمة والالف لام عوض  
عن الفاعل المحذوف تقديره ثمة اي جرم جرم الحكم الذي جازيله وهو من قبيل المفعول

الطلاق للزوج **قولهم** كثر ما مضى على الفرس لا من مضى الاجناس او من كثر اضر الكفا  
 من كثر الكثرة والعامل فيه ما يكثر كذا ذكره الشيخ في الكشاف عند قوله تعالى وقُلْ لَنَا  
 بِشْكُرٍ **قولهم** قط من اسما الانفال عنه انه وكثر لا يصح الفاء المحرقة ترين اللفظ  
 فكان جوازا شرط عند وفي الحديث الثوب في الشاة النخمة الباردة لعلها  
 ان لا تصبر ولا تمشق وكل محبوب عندهم بارد وقبل معناه النخمة الثابتة المستقر من فقم  
 بردي على فلان حق اي ثبت حديثه **فبما نرا** في الكافي عن عوف بن وهب عن  
 ابي عبد الله عليه السلام انه قال لا اله الا الله وان محمد  
 عبده ورسوله اعوذ بظلة الله اعوذ بعزة الله واعوذ بقدر الله واعوذ بجلال الله  
 واعوذ بجلال الله اعوذ بجلال الله اعوذ بجلال الله اعوذ بجلال الله واعوذ  
 برحمة الله من شر الشياطين والمجانة وشر كل ذابة صغيرة او كبيرة بلبل او غار ومن شر  
 فسقة الجن والانس ومن شر فسقة العرب العجم ومن شر الصواعق والبرق اللهم صل على  
 محمد عبدك ورسولك قال منوتة فيقول الصبي الطيب عند ذكر النبي صلى الله عليه وآله  
 المبارك قال نعم يا بني الطيب المبارك قوله فيقول الصبي الطيب عند ذكر النبي المبارك <sup>عليه السلام</sup> الطاهر المبارك  
 صفة الصبي المبارك ومقول قوله اي هذا الصبي الطيب اذ ذكر النبي صلى الله عليه وآله في موضعين  
 المبارك من عنده نفسه والله يذكر الامام عن ذي الدعا الذي علمه فيقول وان محمد المبارك ورسوله  
 المبارك والامام اذا سمع من ذلك يقول تصدق الله واهترأ انهم يا بني الطيب المبارك وهذا  
 كتابه من كون الطيب صفة النبي والمبارك ومقول قوله اي نعم يا بني الطيب هو الرسول المبارك  
**لغير مشكل** ما يشبهه في الراي رجل وموضع وجهه منه فقاء ان تحضت عنده  
 ابصرته وان تحضت عنده لا تراه الظاهر هذا الشيء هو طيف الجنان فان النامات هي ويمكن  
 ما يرى ولذا اذا راى في المنام انه مات جبريلا الصبر واذا راى انه يبكي جبريلا الفرح والفرح  
 وهذا هو مراد المتفرج جعل راسه ورجله وجهه فقاء وكذا النام وطيف الجنان ما يصر  
 اذا غضت العين واذا ففتح لا يصر وهذا هو المراد من قوله ان غضت العين ولا يرى هذا الفرع على

الشيخ

ايضا

فقد

الموصوف المذكور لغير صحيح وموافق للقواعد المذكورة في كلامهم فلا ضير ولا تسبقا أصلا في كون  
 هذا الاسم مقصودا للفرق أو لا ولكن نقل بعضهم عن سعد الدين الطوسي أنه قال تنازعنا أنا وابو غالب  
 في الأمرين بأن بن فطرس قد قدم على كل ما يبرر عليه إلا العاقل من غير فرق فقلنا هلم نعلم الفرق حالا  
 ونسلكه عنه فعلنا الفرق المذكور واقصدناه إليه فكيف في الجواب هو ليف الجواب فقلت لا في عالمي  
 يناهق كسلا الآن عن هذا التاديل قد هبت إليه فقلت للمبدأ الثاني فيه معنى طبع الجواب  
 فأتاديل البيت الأول فقال المعنى كله فيه قلت فكيف ذلك قال إن التاليفات بغير العكس مستعذرة  
 ببيان التشبيه باعتبار الطرفين إلى التشبيه السببي على أربعة أقسام الأول الملقوف  
 وهو أن يوصف على طريق العطف وغيره بالتشبيهات أو لا ثم بالتشبيهات كقول المرعي القيس  
 كان قلوب الطير طباطبا أي لدى ذكرها الغناك الحظ إلى الثاني الفرق وهو أن يوصف  
 بمشبهه ومشتبه به ثم آخر كقول الفرزدق في الفداء الترسن والوجه دنابنر والفرزدق  
 الأكف غم الثالث التوسيم وهو أن يبعد المشبه دون التشبيه كقول الشاعر صفع الحبيد  
 وخالي كلاهما كالقناري ونفعن فصفاء وأدعى كالثاني الرابع الجمع وهو أن يبعد التشبيه  
 دون المشبه كقول النخعي بات تدبالي حتى الصليح اعبد محمد ل مكان الوشاح كما  
 يبين عن لؤلؤ مسندة أو برادوا فاح والتشبيهات ما هو البيت الثاني وشبهه لم يري شعر  
 الجوب في بيت أحد يجمع ما يشبهه كقول قيس بن لؤلؤ رطب عن برد وعن فاح وعن طلع  
 وعن جب **حديث شريك في الكافي والفيقيم** عن عمار السابلي عن  
 الصادق عليه السلام أنه سئل عن رجل يبلى جسدا قال نعم حتى لا يبقى له عظم ولا لحم ألا  
 الطينة التي خلق منها أفاضلا لا تبلى لا تبقى في الغير مستبدن حتى يخلق منها كالحق وأول مرة  
 يخلق الطينة من الأرض هو كناية عن ذهاب بعض جسده والمراد الطينة كأي اللغة  
 الأصل والخلقة والحيلة وفي تعيين المراد من الطينة الباقية في الغير على الاستدانة أو قال  
 الأول أن المراد بها النفس الناطقة إذ الطينة هو الأصل ولا يربى أن النفس الناطقة  
 هو أصل الإنسان وحقيقته وأما ثابك تعاقب هي الباقية بعد فنا الجسد حتى يخلق الله

سنة

حديث شريك

ليعود وتعلق به ثانياً وبقاؤه في الغير إشارة الى بقاء تعلّقها باجزاءها التي في الغير فان  
 البقاء لكونه الة لتصل كالانها يتبع ان يزول تعلّقها ونفسها به واما استدلالها كما  
 كانت عن انفعالها حال الى حال ومشار الى شأنها وفي عالم البرزخ فالاستدلاله هناك  
 الدوران عن الحركة اي مأخوذة من ابد ودور ودورانها فالمراد ان ما سوى النفس النطق  
 من الانسان نفس وانما تبقى النفس مستديمة مستقرّة في جميع مراتب المتغير متغيرة عن  
 الى حال مع بقاءها باقاً حتى يتعلق ثانياً بغيرها ويمكن ان يكون استدلالها كناية عن غيبها  
 وتجويزها فانظر الى الاستدلال شكل البسيط وهذا العمل وان كان بعيداً من حيث اللفظ لا  
 لا يتفاد الى تجويزه وتاويلاته لانه قريب من حيث المعنى الثاني ان المراد بالقبلة  
 هو النطقة لان الخلقة هو الاسل الذي يخلق منه اي ما يولد به الاجزاء الاصلية من العظم  
 واللحم والعصب والرباط وغيرها وان الاصل الذي خلق منه لم يمس سوى ادم وزوجه  
 والجميع من افراد البشر هو النطقة واما ادم وزوجه فاما خلقا اخر الطين ولما البسج فالمراد  
 في بعض الاخبار وان لم تحضر في الآن الفاظها انه خلق من مخارات خرجت من ادم حين عطشه اول  
 ما عطش وقد قبضها جبرئيل في كعبه وامر الله تعالى وحفظها اني ان القتها الى كبري وفتحها فيها  
 فالمراد ان الاجزاء الفضلية والاصلية تنفر في ثلاث اشياء الموت البدن ويتجوز به تتكون تلك  
 الاجزاء وهو النطقة بما فيها لكون كالمادة يخلق منها جسد الميت كما خلق منها اول من اصابهم  
 تلك الاجزاء انما بعد النفس والتشتا وبانثاها مرة اخرى كما انثاها منها في المرة الاولى  
 وقد ورد في بعض الاخبار ان الله تعالى اذا اراد ان يبعث المخلق مطر السماء على الارض يعين  
 سبحانه ما جمعت الارض من اللحم والجملة من المراد ان نفس النطقة التي خلق منها المبتدئ  
 في القبر على هيئة الكثرة الى ان يعاد في القبرة ولا استبعاد في بقاءها بل بالنظر الى قد الله  
 تعالى فلا حاجة الى تأويلها وانما تبقى على هيئة الكثرة كقوله في بدء الفطرة حين كونه في الرحم  
 لان الماء بطبيعة يقتضئ الاستدلال والكثرة جنتا كان كما بين في محله وهذا العمل وان كان قريبا  
 من حيث اللفظ الا انه بعيد من حيث المعنى اذ بقاء شخص نطقة الرجل التي وقعت في يوم المراء وخلفه



منها الجنين نجالها الاصل وهما مما التى وقعت في الرحم بنافى القواعد الطبية والحكمة اذ هذا  
الظفة لا يبقى على هيئة الاستدارة في البدن الذى يكون منها فكيف يبقى بعد فئته في كثير

**الثالث** ان المراد بما التراب الذى يدخل في الظفة كاهو ظاهر بعض الاماكن الروتيا  
وان فتر وما غيرها كقوله تعالى منها خلقناكم وفيها نعيدكم ومنها نخرجكم تارة اخرى وقول  
احدنا في حجة محمد بن مسلم من خلق من تراب دفن فيها وقول الصادق عليه السلام في رواته حاش  
ابن الضيق ان الظفة اذا وقعت في الرحم بعث الله ملكا ياخذ من التربة التى بدفن فيها واضططها في  
الظفة فلا يزال قلبه يحن اليها حتى يدفن فيها والمراد باستدارتها ان معناها التحقيق اى ان  
هذا التراب على شكل الاستدارة ويكون محفوظا عليها حتى بعث عنها او الجازى اى انتقاله  
من حال الى حال بمعنى انه دائر على الحالات والشئون ولوى الصفات الكبرى حتى يخلق منها  
ولا يخفى ان هذا العمل اتم بعد من حيث المعنى اذ ظاهر ان ما ورد في بعض الاخبار من خلط التراب

بالظفة لا يمكن الاخذ بظاهره فكيف يؤول اليه غير مما لا يمكن الاخذ بظاهره **الرابع**  
ان المراد منها اى من الظهيرة فن من الدائر المسئلة في الازل بقوله تعالى التوسيع يوم بعد ما  
جعلت قابلة للخطاب تعلق الارواح بما يكون بدن كل الانسان مخلوقا من ذرة من تلك الذرة  
فيبها الله الى ما شاء الله ثم يبدىها وقت الاجزاء والقبلة تلك الزيادة فيه كمالا في الدنيا ولا  
يخفى على هذا العمل من الضعف اما اوله لانه لا ينبغي ان المسؤل والقابل للخطاب المطامنة  
الجواب هو الروح مجرد القائم بذاته لا الذرة التى تعلق الروح بها وانما الخلق الى الذرة في ان  
مضرة له في تكلمه الحقيقي لسانه المتالى ليتمكن بذلك عن الجواب عن السؤال ولا يخفى ان  
الذرة التى منها مائة ذرة شعير كافي القاموس غير ضلعة في هذه الالبته فخلقها بما لا يلائم  
له في هذه الالبته وانما بانها ملائمة بموجب القول بازلية الارواح وهو مخالف لما ذهب اليه  
المليون ولما اقر من انما حادثة بجذبة البدن وانما ثالثه لانه يوجب ان يكون اصل البدن  
وهو الذى تدبها ازالها ويخسر الحادث في اجزائها الفضيلة التى تريد وتقص وانما رابعه لانه

يظهر وجه بقاءها مستند إلى أن الله وهو صفا النمل التي تستدعي كما هو المعروف  
 المحصور لأن الاستدراك من انتقالها من حال إلى حال مع بقاءها كاسبق وأما خامسا  
 فلا أن تلك الذرة المسئولة في الأول بعد ما حصلت تامة للخطاب كان كانت في تلك المدة المتفاوتة  
 الغير المتناهية كاسبة فابن مكتوباتها وان لم تكن كاسبة بل كانت مهلة معطلة لزوم القطع مع أنه  
 لا وجه لتعلقها مع بقاءها وبقاها متعلقة هي بما وكوفا قابلة للخطاب السؤال والجواب فليز أن يكون  
 للانسان علوم وكالات ونقصان وجهالات غير شابهة مع أنه ليس كذلك وأما سادسا فلا أن  
 تلك الذرات لما صارت عقلا عارفين للتوحيد بخلق روح بكل واحد منها وجبت بتذكروا  
 الهشاش لأن أخذها لما يكون حجة على المخير عليه إذا كان ذا كماله وكيف يجوز أن ينسى ثم العقب  
 من العقلاء شيئا كانوا عرفوا وادركوا بحيث لا يدرك شيئا من ذلك وأما سادسا منهم وطول العهد لا يوجب  
 النسيان بهذا الحد الذي ان أهل الأخر يتذكرون كثير من أحوال الدنيا حتى يقول أهل  
 الجنة لأهل النار أن قد وجدنا ما وعدنا ربنا حقًا ولو جاز أن ينسوا ذلك لجاز أن يكون الله  
 قد كلف الخلق فيما مضى ثم دعاهم للثواب والعقاب قد نساوا ذلك وهذا يؤدي إلى الاعتراض بالجهل  
 والحقبة مدله الشاسخة إذا قوى الأدلة في الرد عليهم أن النفس المتعلقة بهذا البدن لأن  
 محل العلم والتذكر إنما هو جوهر النفس الباقى كالكان مع أنه ليس كذلك وأما ادعاء الصوفية فذلك  
 وبقاؤه الخلق في الدنيا كما أشار إليه صاحب العرايس بقوله وقد كشف الله قوما حال الخطيئة  
 بجماله فطرحهم في جهنم فجبه واستكن ذلك في كوامن أسرارهم فاذا مضى اليوم ساء ما يجد  
 لهم تلك الأحوال والأزواج الذي يظهر منهم يتذكر ما سلف لهم من العهد القديم فهو باطل  
 عند أهل الأدب أن يلهو عندهم قسم من المذنبان كادعائهم أن انزع خال الوصف الناعم من  
 حوزة مقصود في خيام الجنة ويغاسقهم بالمناجاة الملهمة فاذا صاروا مقبلا عليهم وفي التمتع  
 والطرب اغتسلوا بعد الأمانة غسل الجنابة وأما سادسا فلا أن الأصل الذي يخلق بدن كل إنسان  
 سوى استنسه هو الخلقة بالنقل والعقل أما النقل فكقوله ولقد خلقنا الإنسان من  
 سلالة من نبيين: ثم جعلناه نطفة في قرار مكين وقوله يخافه فلينظر الإنسان ثم خلق

لو كانت منفصلة لغيره لكان  
 يتفكر شيئا من أحوال ذلك البدن

خلق من علو ذاتي وقوله أو لم ير الإنسان أنا خلقناه من نطفة فإذا هو خصيم مبين ولما  
 العقل فهو ما ذكره ان نفس الابوين تجمع بالقوة المجاذبة اجزاء عدائية ثم تصلها الخلاط وتعرف  
 منها القوة المولدة مادة التي وتجعلها مستعدة لقبول قوة مشاغلها اعداد المادة لصيرتها  
 انما ما في صير تلك القوة منها ذلك القوة تكون صورة خافضة لمزاج المنة كالصوت المعدب ثم  
 ان الشيء يبدد كالاني الرحم يصلي مستعدا ان يكتبها هناك الى ان يصير مستعدا لقبول نفس  
 اكمل تصد عنها مع حفظ المادة الافعال الثابتة فيجذب الغذاء وتضمنها الى تلك المادة فيصير  
 فيكامل المادة بتركيبها انما ما في صير تلك الصورة مصداقاً للمادة الافعال المتخلفة وهكذا الى  
 ان يصير مستعدا لقبول نفس اكمل تصد عنها الافعال المحبوبة ابقه فيتم البدن يتكامل الى  
 ان يصير مستعدا لقبول نفس اطقه تبقى مدبرة الى حلول الاجل واذا ثبت لنا اصل البدن  
 هو النطفة فلا معنى لجعل اصلها موالد و جعلها عذاً لها من الاجزاء الفضيلة وانما انما  
 فلان تلك الذات المسؤلة غير ذاتية والسؤال لم يكن في الاول بل انما كان وقت تخرجه طينة  
 اوم قبل خلقه منها او بعد خلقه منها حين انخرجهم من صلبهم ذريون يميناً وشمالاً لانهم من  
 الاخبار المذكورة في الكافي فاذا ذكر صاحب هذا التوجيه عن الرازي الطينة الذرة المسؤلة  
 في الاول بتعبه وسوال بالاول غير جيد ولعله اشتبه عليه عالم الذر فظن ان المراد بالاول  
 ليس الامر كل بل المراد به ما ذكره الخليل ان المراد بالطينة الباقية في الصورة البرزخية  
 كان المراد بتلك الصورة هي النفس مع قالها المثالي او تجرد لها وهذا المذهب من الاول  
 ونما ذكرنا نظراً اقربا الحاصل المذكورة هو الاول والاخر الذي هو ابقى راجع اليه التحقيق مع  
 انه ابقى في غاية البعد **والاظهر** عندنا ان يحمل الطينة الباقية على التراب الذي هو  
 جزء الغالب من كل مركب غير حي فان كل مركب من الحيوان والنبات والجماد انما يتركب عند خلقه من  
 العناصر الاربعية ويكون الغالب منها هو الجوهر الارضي وبعد انحلال هذا المركب فينقل  
 الى الاربع التي تركب منها ويتصل كل منها بكله وكرته فاجزء التراب يتصل بكن النار والهواء بكرة  
 الهواء والماء بكرة الماء ويبقى الجوهر الغالب الارضي مستقلاً بالارض والتراب من الحديث انما

فمنه الحيا

بهذا في القبر من حيث الانسان يخل ويلاشي ويتفرق ولا يبقى شيء من الاجزاء الاصلية لفضيلة  
 في القبر الا الكهنة التي هو الخبز العالي لغير لذة الاصلية في التراب فان يبقى في القبر على الاطلاق  
 اما فضله الحقيقي نظر الانبياء الكثر وجز الكثر كمن لا يفسد من اجزاء الجاني اعني انتقاله من حال  
 الى حال وبذلك لم يزل الى شان الى ان يخلق من غير من غير من اجزاء الاصلية في القبر  
 عند البدء وخلق اول مرة **فليست** الاستعداد من الخبز المذكور ان العاد هو الاجزاء  
 الاصلية واعادة الاجزاء الفضيلة غير لذة وبذلك يندفع الشبهة الشهيرة الواردة على  
 العاد الجسماني حيث يبعد حسن مما اللائحة واتباعهم من فناء المسلمين الذين هم المشقة  
 في الباطن وان يفرغوا في الظاهر على استعادة العاد البدني وهي انه لو اكل انسان انا واصل  
 جوفه فاما ان لا يبادا صلا وهو المطلوب في هذا من اعداء وهو حال في احداهما ولا  
 يكون الا في كسبه معاد وهذا مع افضالنا الى تجميع من غير ترجع يستلزم المطر وهو عدم امكان  
 جميع الابدان في جوفها ووجه الاندفاع ان العاد انما هو الاجزاء الاصلية الباقية دون الاجزاء  
 الفضيلة الغائبة وهذا الانسان المأكول الذي صار له البدن الاكل ليس من اجزاء الاصلية بل  
 انما هو فضل فيه فلا يجب ان تدعى الاكل طعاما نعم لو كان من الاجزاء الاصلية للمأكول عند فيه  
 والافلا ويتغير راسه يقول ان اجزاء الانسان المأكول اصلية لفضيلة الانسان الاكل فعدا  
 كل منها مع اجزائه اصلية فيه اصلية المأكول التي صارت فضيلة الاكل الى المأكول وبقي  
 اصلية الاكل معه فلا يمنع العود ثم على تقدير عدم اعادة الاجزاء معطى اصلية كانت اصلية  
 نقول بقاء طينته التي يخلق منها لخلق اول مرة كل من جملة القول بالعاد البدني والبه شبه كلام بعض  
 الفضلاء حيث قال الظاهر ان امثال هذه الاضداد وردت ليعبر بصفة الملاحة في نفي العالم الجسماني  
 الواردة في الكتاب السنة المتواترة بحضرة الصوفيا والذين في كفر منكم انما جاءا قبل  
 وفاتوا وشبههم ان النبي اصابهم بها او صابروا لئلا انسانا فوا وجوان فلا يمكن انفسه في  
 البدن وان الانسان الفاعل للخبز الثمر في كل يوم يتناول من الغذاء بصبر يبدل ما يخلق فيه  
 حتى انه لا يبقى في سنة ما كان في السنة السابقة فكيف يجب ان يحول ان التربة والطفة

منها لا يلبس ولا يحترق ولا يبرأ من النار ولا يمتنع من النار ولا يمتنع من النار ولا يمتنع من النار  
 على ان الله تعالى قادر على ان لا يجعل كل جزء الواسع مع لوازمه الذات والقبل واللاحق  
 ان التماثل في الاصل هو الاصل باي معنى اخذ او سوا اخذ بمعنى الترتيب او النطفة او النفس  
 الناطقة او غير ذلك مما ذكرنا في العبد الاصل بان يخلق منها الجسد بحيث انها يحصل الخلقة  
 وان لم يحصل اغارة سائر الاجزاء الغضبية والاصليّة ولا ينبغي ان الشجرة لو قريت على الوجه  
 المذكور فلا يتجلى في اعضائها الوجود المذكور ولكن يمكن ان يفرق بينه وبينه لا يتبع هذا الوجه بان  
 على العترة من كون الاصل هو التربة فلا يخلق بدن شخص وتحمل مرق منه فجاء التربة في العترة  
 زالت سائر اجزائه فلا يخلق في هذه التربة هو الاصل الذي يخلق من بدن هذا الشخص فاذ فرض ان  
 هذه التربة صارت غذاء وهذا الغذاء صارت مادة لنطفة وتولد منها شخص اخر فلا يتبع هذه التربة  
 اصل النسبة الى بدن هذا الشخص ايكونه مخلوقا منها فاذا مات هذا الشخص الثاني بطل جسد  
 بوزن جميع اجزائه وبدنه وانما يقع في القبر غير هذه التربة التي خلق منها بدنه وهذه التربة كانت كائنا ما  
 لبس الشخص الاول والمفروض انه اصل بالنسبة الى البدن الشخص الثاني ولبس الشخص الثاني  
 ان لا يصادف هو المطلوب ويصادفها معا ومصحح او احد ما وجد فلا يكون الاخر يصبه معا او  
 لكون هذه التربة جزءا أصليا بالاقان لا يمكن الجواب فاعلم ان الحكم المذكور  
 في هذا الخبر اعني على الجسد فانه مختص بغير التربة وعترته المعصومين لما ورد في اخبار كثيرة  
 واشاره عدد من اجنادهم الطاهر وابدانهم القادرة لا يتولد ولا تستمر كقول الصادق عليه  
 علي ما في الفقيه ان الله عز وجل حرم خطا منا على الارض ولحمنا على الدود ان يطعم منها  
 شيئا وكقول النبي صلى الله عليه وآله ما روى عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ان  
 لكم قالوا يا رسول الله وكيف ذلك قال يا بني ان الله تعالى يقول وما كان الله ليبدلكم  
 وانتم منهم ولا تحذوكم اليك قالوا فما الحكم فصر على كل يوم فاما ان من على حسن استقوت الله  
 لكم وما كان من جميع استغفر الله لكم قالوا وقد استغفر الله منكم ما روى عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم  
 قال ان الله تعالى حرم لحمنا على الارض ان يطعم منها شيئا وشده ورد في حديث طيحيه

في هذا الخبر اعني على الجسد فانه مختص بغير التربة وعترته المعصومين لما ورد في اخبار كثيرة



غير الصغرة كما اذا كان هناك ادم بصلحه فان قطع مكره للفناء عنه والكفر والادام مع فائده  
من فوج خاضع وتترك الاكرام وقد وردوا كثر من الخبز فان الله تعالى انزلهم من بركات السماء والظاهر  
ان قطعها بما يشبه السكنى كالخبث المصون المشكل بشكل السكنى ويخفى كما هو المتعارف بين  
بعض الناس حكم حكم فتركة من غير ضرورة اولى واحوط هذا وقيل في توجيه الخبر كانهم كانوا يلبسون  
الخبر الباب بالادام كالزينة اللين ويخوضوا في الماء بجمده واما ما قطع بالسكنى الاحتياط  
كروا باليد لان ذلك عند البهل تناوله فيفعل فعل الادام اولعهم كانوا يجذون في المقطوع  
لأنه لا يجدون في المكسور وهذا خست خست بحال الصغرة وفقدان الادام واورده عليه  
بان خصصه بالباب مع غوبه خلاف الظاهر بل الظاهر من قوله كان ادم يكن ادم بقطع انه كان  
جديدا لا يتصلج الى التلبين الذي يتصلج اليه الباب فيفنى توجيهه على وجه مطابق لغوبه  
وايضاً المتعارف بين الناس في الخبر الباب انهم يكسرونه باليد واذا اودوا مسؤلة تناوله او  
المباغزة في تكسره وتفتته الحد لا يمكن كسر الباب باليد اما الصلابة ولا انتهاء اجزائه في  
مراتب التكسير الى غاية لا يمكن كسر باليد يلبسون باليد او برصونه حتى كانه السويق فيفند  
بهذا فائدة الادام في مسؤلة تناولهم بقطعونه بالسكنى الى ذلك الحد الغير الممكن  
كسر الباب فان ذلك خلاف المعهود منهم وايضا يخصص وجدان الآذ في المقطوع بالسلف  
ونفسه اليهم فالابناس يسمون الخبر فان الظاهر من خبر السبى ان قطع الخبر بالسكنى فيفند  
فائدة الامام سلم في اى مكان او زمان كان وبالنبه الى اى شخص او مزاج كان مع انه لا يظهر  
من قولهم لم يمت لآدم بالمقطع دون المكسور **حديث اخر** وهو انه اذا الصدق عليه  
في التوحيد الصادق عليه انه قال لا اله الا الله مائة مرة كان افضل الناس ذلك  
اليوم عملاً الامر زاد **قول** هو ظاهر هذا الاستثناء اشكال وهو انه يوجب ترجيح  
احد المتساويين من غير مرجح لان بعد نفى الزيادة يبقى النقص المتساوى في الصورة  
الاخرى يلزم افضلية احد المتساويين على الاخر اذا استفاد من الكلام بجملة ان كل من قال  
هذه الكلمات مائة مرة كان افضل من كل غيره من الناس الا من زاد عليها ولا يرجح المتساوي

في تنقيب  
حاجات

غير داخل ضمن زاد عليها فلم يزد اقلها الاثنان كل منهما مائة مرة افضلية كل منهما على الاخر والجواب  
 ان الفضل بموجب تناول الواحد المتعد فالمراد تفصل كل من طاماماته مرة على غير من لم  
 يبقها بمعد العدد سواء كان واحدا او متعددا فالحق ان من طاماماته مرة وولد له اكل او متعددا  
 افضل من الناقص الزايد فاذا استلزم الزايد يبقى الناقص فقط ولا يبقى المساوي لاختلافه في الفضل  
 عليه لدخوله في الفضل **حديث اخر** وهو ما رواه ابن الاثير في مختارته حيث قال في حديث  
 ابي ذر قال له انيس شقيق لو كنت ابي رسول الله صلى الله عليه واله لست له هاربا بئس  
 فقال ابو ذر قد سئلته فقال نوداني اذاه اى هو نور كيف اذاه **اقول** لهذا الخبر  
 توجيها ظاهرا ومعاملا حقيقة على عرف العارفين والمقلد **الاول** ان يتوجه على الظاهر  
 كماله مقتضى تغيره حتى يكون المعنى ان ربي نعم نورى فكيف يمكن ان اذاه ويزاد الزيادة  
 ما يسم الاجزاء بالبعر الظاهر وادراك الحقيقة ويزاد بالتور وصور الوجود الحق القائم بذاته كما هو  
 عرف العارفين فالحق ان ربي عارف الوجود وصور الوجود لا يمكن رؤيته بالبصر الظاهر  
 وهو ظاهر الادراك حقيقة العقل اذ حقيقة صور الوجود انه في الاعيان فلا يمكن ان يتغير  
 في الادفان الا ان لم تلب الحقيقة كما يتنافى كذا العقلي على وجه مستوف وقد اتفق على ذلك  
 جميع العارفين ورفقا الموحدين **الثاني** ان يبقى على ظاهر متبين ويزاد بالتور فاذا ذكر انهم  
 اعترفوا بغير الوجود ولكن يخص الزيادة معناه الظاهر اعني ان زودته بالبصر الظاهر المعنى محال  
**الثالث** ان يبقى على ظاهره ويزاد بالزودة الا ببالبصر والتور الوجود المتعارف  
 القائم بذاته المجرد عن المادة وعلاقتها السلبية للتعقيد الكلية فان اطلاق سور على التجرد  
 شائع عند اكثر الفرق فان الاشراقيين لا يمتنعون بالانوار الا المجردة عن الانوار الظاهرة والباطنة  
 في لسانهم عبادة عن سلسلة العقول الطولية والانوار الشاعلة النازلة عيان عن سلسلة  
 العقول العرضية وادباب الانواع والقوم غير متباينة الاخبار اية جلق الانوار على التدرج  
 المجردة ومن ذلك قولهم النفس الناطقة نور عر انوار الله القائمة لا في ابن عربي مشرقا و  
 الى الله معركها ومنه قول النبي صلى الله عليه واله اول ما خلق الله نوري في ذنابه اخرى روي

في الزيادة  
 حاشا



وهي تدل على أن التوراة الأولى هو هذا الجبر القاتم بدلالة المعبر عنه بالروح ومنه قوله  
 كنت انا وعلى نور ما بين يدي الله تعالى قبل ان يخلق آدم بأربعة عشر الف عام ومنه خبر لقرا الله  
 تبارك وتعالى بالتحدي خلقك وعلينا نوراً في روحا بلا بدن قبل ان يخلق سمواتي وارضه  
 وعشره وبحري فلم تزل تملكتي وتجدني هكذا جاء مفسراً في كتاب المناقب لابن المغازلي الشافعي  
 وكتاب فرغوس الاخبار لابن بلبل في الكافي ل محمد بن يعقوب الكليني بإسناده الى الصادق عليه  
 وعلى هذا فواجب الوجود لما كان في أعلى مراتب الجبر كان نور الانوار بل جميع الانوار شعل من نور  
 فنفى الخرج ان تدب بجبر ليس له مكان فمن اين اراه والركبة مستوية يكون المرفوع مكان احسن  
 مقابلا ومناسا للرائي فاحاصل الجواب يرجع الى الشكل الاول هكذا في تجرد وكل تجرد لا يرى  
 بالبصر وانما حذف موضع الضمير للدلالة السؤال عليه اما الكبري فاقوم ما يقيد معادفا  
 في مقامها كيف اراه الشرايع ان يقطع النظر عن من وبقرائه بالكوسمودة على انما هو  
 التاكيد مع آية المتكلم او يجعل نوراني كلمة واحدة معني المنسوب الى النور من باب المناقضة  
 فيكون كرماني بزياده الف التوراة مع البناء المشقة للمنافعة وعلى التقديرين يجعل المضارع  
 للخالد يجعل الروية على الروية بالقلب لقباً للمطلب غير ما يترقبه بحمل كلامه على خلاف ما ذهبنا  
 على ان الاول بالقصد الارادة والمعنى ان تدب نوراني ظاهر بنفسه مظهر لغيره وانما اراه الان  
 كما كانت قبل ذلك الزمان او هو نوراني اي نور هو اشد الانوار في التوراة فانما اراه الان كما  
 كنت اياه قبل ذلك والمراد ان اراه بالقلب باليقين الباطنة وانما هذه الروية ثانية  
 باختلاف المراتب الانبياء والاولياء ثم من عليهم من الصديقين والعرفاء وهو زلع النوع من  
 العلم المحض وكذا الاشارة الى ظهوره اشد من رتبة الظاهر المعروفة ومن هذه الروية ثابته  
 قول امير المؤمنين عليه السلام قد سل هل رايته بك لم اعبد رايته لم اره ومنه ما قول الصادق عليه  
 حين ما سل عن الله عز وجل هل اراه المؤمنون يوم القيمة نعم وقد اداه قبل يوم القيمة وقبل  
 من قال وحين قال لهم التستبرئكم قالوا بلى ثم سكنت ساعة ثم قال فان المؤمنين يرون في الدنيا  
 قبل يوم القيمة الشقاء في وقتك هذا قبل فاحدث تجد اعنك قال لا فانك اذا حدثت به فانا نكون

منكم ما حل معناه نقول ثم قد ان هذا التشبيه كنه هذا وبعض العلماء لا يفعل عن غير ذلك  
 والمؤيد بل عاود في اخبار النبي صلى الله عليه وآله وعترته الطاهرين صلوات الله عليهم  
 اجمعين من الخلق النور على ما ذكر قل ان النور لا يكون الاجسام او جناسا ووجه البحر والبيد  
 فقال النور جسم وعرض والبارى عز وجل ليس بجسم ولا عرض فالمراد بالخبر ان نجابة النور كنه  
 كنه لاه وجماله النور ان النور ينع من رؤيته ولا يخفى في هذا العمل التكلف والتصف  
 اذ لا بد فيه من تقدير الخاف والمضاد الجرم مع عدم كالاته الكلام عليه على انه لا حجاب للوحي  
 لكونه في اعلى مراتب الشهور والنجاب من لولحق المعاني من عوارض المجزئات واختصاصه ليس في النور  
 الذي هو جسم وعرض بل انما احتجب كنه ظهوره وان النور اذا ما ورحه انفسه وهذا  
 معناه ما قبل ان الله احتجب عن العقول كما احتجب عن الابصار وذلك لانه معقول بل انه غير خفي  
 العمل بتميزه بل جسم معقولا فانه يعقل وان يقال بل كان من جهة العاقل لا من جهة من لا يعقل  
 ان هذا العمل في بيان رؤيته قال بالبرهان ممكنة بالذات مستغنى عن الغير ولا يستقيم الا على  
 مذهب من نخب الوجود فقال جنما او ما تسمى بالجملة والشيء والاشياء ومن يجد  
 حذوم من ليس في المعارف قد وانتهى اضطرارهم في هذا العمل انكاره او الى التوقف في  
 حقيقة كنه الخالصة حيث قال بعد ما سئل عن ما ذلت منكره وما ادرى واحد ما كان خفيه  
 حيث قال في القلب تحت هذا الخبر شيء قال ابن شتيق لم يدرك اباؤنا هذا خبرا  
 قال عليه السلام الولد مترا به **اقول** الترخفا للعدو النفس ومنه التشرية لانه متخلف  
 النفس منه التبر لا جمل التبر كذا في الجمع وفي النهاية لا يشترط كل شيء جوده وفي القاموس  
 التروا بكم وقته لمران التروا كمن جاء بمعنى اخفاء الخفية ومعنى التروا بكم ومعنى الجودى  
 الباطن واما التروا فمعنى ما يرى سبب التروا ونشأه والتروا هذا الخبر يمكن ان يروى  
 بكسر التين ونقصا لانه لا يكون بالاشياء بل بالاشياء مع ان الاشياء لا يكون  
 للجنة ان الولد صاحب اخفاء امور ابيه او صاحب كتمانته او بالجنة الا من دون مقدمه لانه  
 حتى يكون المراد ان الولد يكون ابيه فيكم ويخفي فيه مقاصد واسرار التي لا يجب اظهارها له

حديث الشيخ  
 حجة الله على العالمين

وعلى التقادير الثلاثة الغرض أن بعض أفراد الولد هو العاقل الرشيد صاحب تربية الظاهر  
 له من طين امره ما ينبت من غيره ويكتشف عنه ما يخفى عن كل فرد من أفراد الامور الخفية  
 فكانت هذه الناطقة وجوه فبكم فيه مقاصد واستراة التي يخفيها عن غيره فالام في الولد الجنس  
 والتمهييد الكامل في الولادة الغالبة بقية العقل كان اسم الجنس كما يطلق لسماء مطلقا تبعا لما  
 يتبع المعاني الخصوصية والعصود منه ولذا يلبس عن غيره في مثل ما كان ليس بولد لا يولد  
 له جعل يقتضي الولادة ولم يخطئوا وعقبه وعلى حمل التمر على حمل المعاني الثلاثة المذكورة  
 يمكن ان يكون المراد ان بعض افراد الولد في غالب احواله يشبه ابيه فيكون مثله في خلقه خلقه  
 وطره وطوره وسخاوة وشجاعة وجودة ذهنية وبلادة كما في الفلاسفة وهذا من ذلك  
 ورثته وخصبها مخففة فاي يدر اذ يكره ويبدل فلقصوان تركل شخص وما يكتم في  
 نفسه من الخاف والامور لما كان بحيث يناسب هذا الشخص في شأجه لوجوب المناسبة بين  
 العلة والمعلول فالولد اذا كان شراييه كان مناسبا وشاها له هذا المطلق المزموم وابد  
 منه اللانم ولما لم يكن هذا الحكم كلياً في جميع افراد الولد فلجمل على بعضها حتى يكون القضية  
 معلقة في حق الجزئية وعلى الاشياء اعني كون الشراييه بغيره من الشراييه يمكن  
 كون القضية كلية يحمل حرف التعريف على الاستغراق فامثلة جزئية فيكون المراد ان كل واحد من  
 افراد سبب تربية ونشأ الفرحته نشأه وهو يستلزم ذلك في وجاهته وتبينه بوجه عقلا  
 ولذا يقال للولد غرة العين ونورها وضياءها ثم القواد وسود النفس امثال ذلك على لغة  
 كانت في الما في الكل واحد ومنها لو كان في الجبر عرسيد البشر على الله عليه واله الحي الحيز  
 وچانسانى يمكن ان يكون المراد بالاب التبع او واحد من صباه وبالولد الامة لكن الكاملين  
 منهم وهم اولادهم الزوجات من العلى الراستين والاولياء الكاملين القديسين من مشكاة  
 انوارهم فان نسبة ذواتهم المقدسة الى سائر الاولياء بالولادة القنوية نسبة او البشر الى سائر  
 الناس بالولادة القنوية وح يكون المراد انهم صوليت طراهم بهذه الخصال وسبب فهم من  
 نظر الله استقامتهم على الصراط القويم ومناجبتهم اياهم في الاخلاق والافعال واناسهم بحسن

الصفات والاعمال ويؤيد ذلك قول النبي صلى الله عليه وآله الخ على هذا الأمر ويحتمل  
 أن يراد بالولد ما يتولد من كل أحد من أئمة وأحواله وطوره وطوره والجملة فانه يدل على  
 سببته وبالمعنى وما رتبه ودرجات عقله ودينه من مبدء خلقه وكيفية راجعها إلى أصله على  
 قاطبة صفاته وتام سماته فان الظاهر عنوان الباطن وسبب الموقوف عن سره ورتبه والظاهر  
 المولود بقوله **شيء** شدة غزير اذهن من بلبل كذا آدم شود برين دلبس  
 خواجهم من بنر منو كبر زاده صدغند ز قابل واما دام دروهر من اذ كبره كنهم تايخت  
 پيش سخن بايتم من زاتش زاده واوز كل پيش آتش مر واصل اچصل لوكجا بود اندان  
 دوران كبر من صلها بودم وخر من شعله نيز آتش باز صبه كاشه بود الولد اسير  
 فانطق ما ذكرته في بعض التوجهات الخبر من مشاجرة الولد لاسير في الاصال والاحوال بخلاف  
 قول ذي الجلال عليه سلام الله الملك المتخال الولد الحلال بشبهه بالخال قلنا قد ذكرنا  
 ان امثال هذه القضايا اعني الولد سراسير والولد الحلال بشبهه بالخال القضايا المهمة التي  
 هي في قوة الجزئية فلا يقتضيه العموم والكلمة اذا انفرد المحل باللام لا يستدعي اصل وضعه  
 العموم والاستغراق كما خرج بجماعة من محققي الحرة فكانه قبل بعض افراد الولد بشبهه  
 بعضها بشبهه الخالد الامر كان في الواقع فان بعضها بشبهه الابد وبعضها بشبهه الامتثال بعضها  
 بالانحوال الى غير ذلك والقرن من قول امير المؤمنين صلوات الله وسلامه عليه رد القيانة وفتح  
 ماعني يتوهم ان الولد اذا ايشبهه بالسبب فهو ليس بولد بل هو ولد غير التشبيه  
 كما هو مقتضى القيانة ولذا قالوا من اشبهه اياه فما علم اى فوضع الشيء في غير موضعه فخره  
 ان الشايعه بالاب لا يشبهه كونه بل قد يكون شايعا بالاب قد يكون شايعا بالام وقد يكون شايعا  
 بالعم الخ الى غير ذلك واما خاص الشايعه بالخال بالذكر من باب التمثيل والمراد انه يمكن ان  
 يشبه شايعا ومما تالاه في الخلق والخلق والصفة والقول والعمل والفعل كلا وبعضا ولذا  
 ان يبينه المضامح واما اختصار على هذا القدر لم يفضل كما فصلناه لوجبه هذا القدر شديد  
 الوهم المذكور وما سواه فضل لا يحتاج اليه مع ان وقوع هذا القسم وتحقيقه في الخارج غلبته

والألفى الفهد وبقية الفهد يقول لو كان للولد الحلال من جثه هو ولد حلال كما يشهد بطلاق  
الحكم على الوصف الشعر العنبرية شاهدة بكان كل ولد حلال لأن جلا لا يشهد بامتناع تخلف  
البع من العلة وبهم من أن الولد إذا لم يكن شجاعا لم يكن حلالا لأن جلا لا يشهد بامتناع تخلف  
حلالا ثم لو اعتبر فيهم الشاغل بلزم ألا يكون للولد الحرام شاهدة وكل ذلك مخالف للواقع فاعلم  
أذا ولد الحلال فلا يشهد بالخال والولد الحرام قد يشهد بوجود ما هو السبب في القتل حتى يكون  
منه الأم ودمه وسبب الانتفاع أن مع كوز القصة عملة يكون المستفاد من سقوطه وان  
بعض الولد الحلال يشبه بالخال لا جميع أفراد فلا يلزم في البعض الذي لا يشهد أن يكون حراما  
ومفهومه أن بعض الولد الحرام لا يشهد بالخال فلا يلزم أن يكون كل ولد حرام غير شبيه في  
**بعض الأجناس** إن الزوايا الصالحة جزء من سنة وأربعين جزء من التوبة أقول  
الشرح ذلك أن سن النبي صلى الله عليه وآله كل ثلاثة وستين سنة ولم يبق من الدعوى إلا  
بعد أربعين سنة فإذا ما جبرئيل وأمر أن يقول للناس في رسول الله اليكم كان له أربعين  
سنة وعاش بعد ذلك ثلثة وعشرين سنة فيكون هذا المدة أعني ثلثة وعشرين سنة بقية  
وفي سنة شهر من ذلك كان بناء الحرم على ما يرى في المنام لم يكن حي إلى الأحكام في سنة  
اشهر تلك المدة أعني ثلثة وعشرين سنة لم يكن يرى في المنام ما يرى من الأمور والأحكام ويؤمله  
إلى الأمام ثم أوحى إليه جبرئيل إليه وصاير الملائكة ويبلغون إليه الأحكام ويصلها إلى القاد  
وعلى هذا الزوايا الصالحة أعني وفاة النبي صلى الله عليه وآله ثلثة اشهر جزء من سنة وأربعين  
لا في سنة اشهر جزء من سنة وأربعين جزء من ثلثة وعشرين سنة وهذا وقد دلت في الثالين  
النبي صلى الله عليه وآله أنه قال التوبة والرتق والإعتقاد والصدق جزء من سنة وعشرين جزء  
من التوبة قال القطب الزكي في شرح الثالين أن قبل الرجل خلع أو آتاه النبي سنة وعشرين جزء  
تلك الصفات جزء منها قلت أروى ابن أبي عمير وفي كتاب النبي أن النبي صلى الله عليه وآله  
لما أتاه جبرئيل وأمر أن يقول للناس في رسول الله اليكم كان له أربعين سنة وعاش بعد  
ذلك ثلثة وعشرين سنة في ثلثة وعشرين سنة وحي إليه الأحكام التي يطلع إليها القاد

مكتوب  
في التوبة  
حله

الزوايا الصالحة  
التي يستعملها

كانت نبوته غائره وبسته شاملة بالنسبة الى جميع الناس وقبل ذلك كان في ثلثين نبوة  
الهدى الاحكام الخاصة بنفسه ومن قبل ذلك اعني في مدة سبعة وثلاثين كان محمدا باحكام  
يحتاج اليها من غير ان يوحى اليه بل تنكشف في القلب بقدر الصبح على سبيل الامام فيكون من  
نبوته اي المدة التي يوحى اليه سواء كان بجميع الناس او خاصة نفسه ستة وعشرين سنة فاشهد  
هذا الحديث على عظم هذه الصلوة الاربع وانها نبوة يوحى اليها اعلم غير ما في سنة ثلثة مئة  
وعشرون سنة التي هي من النبوة ولم يوحى اليها الا في سنة الواحدة هذه الصلوة كما علم من  
سنة وعشرين من نبوة آتون وانت تعلم ان طاهر من ان يذكرك في شرح الحديث الاول ان  
يذكر ان مدة نبوته ستة وعشرون وسبعا واذكراه اثنا عشرة وعشرون ووجه التوفيق انما  
ذكرناه سبق على ان ثلثة سنين التي يوحى اليه الخاصة فغيره يمكن في الحقيقة ايام نبوته اذ من  
نبوته الحقيقة هي المدة التي يوحى اليها احكام الكل وما ذكره الصلوة في سنة على ان جعل ثلثة  
سنين اثنتين ايام نبوته نظر الى صلوة الوحي وانما ثلثه في كل عام والتعقيب  
المدكور في مصباح الطوسي والكفعمي واغلب على وهو ان يوحى في كل اربعين يوما  
بالنفس المعبرة في الفسخ التي بانها ما والظاهر ان المعنى صرعا بالاعلى وهو ان يوحى في  
سنة اثنتي عشرة مرة الى ما تحت فرض الماد بالقلبية لانها لو كان الفسخ يبدل الغير كما  
المعنى للمعنى لم يتجالي ويخرج من الاوقات يكون ويبدلهم خوفا اقول  
منه ان النبوة التي هي التوفيق على الوجه بعض الابر يقعون على وجوههم فاعلموا ان الله  
او شكل الانبياؤه وعدنا فان قبل النكته في ذكر المذنب ويجمع اليه من قلنا قال لا تقصروا  
والبيضاوي ان ذكر المذنب لا يتناول ما يلي الارض من وجه الساجد فينبغي ان يقرأ ما يلي الارض  
من وجهه هو البصر والافتقار الى الارض هو البصر والافتقار الى الارض هو البصر والافتقار الى الارض هو البصر  
والجود فاعرف ان الرب الوحي الى الارض هو البصر والافتقار الى الارض هو البصر والافتقار الى الارض هو البصر  
فالتصديق ان النكته في ذكر المذنب هو اداة المبالغة في التصديق وهو تعبير الله على التواضع  
والمعروف الاذعان كانه عنها اوارادة انهم حال الجود كالغنى عليهم في خروجه على الذنوب

في معرفة

في معرفة

فانظر الانبياؤه جميعا الى الارض  
اي من اجاب الله عز وجل

لو ارادة البناء العتري الاخطاط حال وجودهم اى بلغ اخطاطهم ونسوق وجوبهم واطاعهم الى  
 الارض حدا وصل ذقهم الى الارض مع كونه ابعادا الى الوجه الى الارض حال التجرى والتعريض ان  
 الذق لما كان ابعادا عن وجه الارض بحال التجري كان القصد الى وصول الاذقان الى الارض  
 ابلغ في التضع والتضع من القصد الى وصول الوجه اليها كما قال يجوز ان لا وصول الاذقان الى  
 الارض لان الاخطاط مع وصولها الى الارض اكثر من الاخطاط مع وصول الوجه اليها وحاصلها  
 انها بينا القون في العزود ويطعنون بالارض فاما ان ايضا له جواز الوجه ثم اللام في قوله الاذقان  
 على التوجيه الاخر كالمظهر للتعليل لان معنى كون عروم لاجل وصول الاذقان الى الارض هو  
 كون الوصول علة لعزودهم وعلى ما هو التوجيه يكون اللام لاختصاص اللود وادى كان سقوط  
 الاذقان لا غير مخصوصا بها **مسألة** نحو قرآن قبل اهل الجوز وقوع الجملة الاشارة  
 خبر عن البتة **قالت** قد اختلف علماء الفريضة في ذلك فذهب كثير منهم الى عدم الجواز  
 منع جازع من الكوفيين منهم ابن الانبارى ان يقال وبدا ضرره وبدا له جازع واستدلوا عليه  
 ما رواه بان الخبر هو الذى يجهل الصدق والكذب الاشارة الى ان كان الخبر يجهل ان يكون  
 ثابتا للبتة والاشارة الى ان ثابتا في نفسه فلا يكون ثابتا للغير ويرد على الاول ان الخبر الذى  
 يجهل الصدق والكذب هو الخبر الذى جعلوا قسما الاشارة الى ان خبر البتة لا اتفاق على ان  
 اصلها الاثر او احتمال الصدق والكذب انما هو صفة الكلام الله هو مركب كان الخطا انما  
 نشأ من اشتراك الالم بينهما وعلى الاشياء ان تدل على الكلام الطليع هو الطلب الثابت عن نفسه  
 لا المطلوب الذى لم يحصل له واذا كان ثابتا في نفسه فيمكن ان يثبت لغيره واثبتوا خبرا والاشارة  
 على التجهيل غير ثابتة اتفاقا مع ثبوتها لغيره على معنى انشأ الفريضة والتحقق لى الاشارة  
 يجوز ان يجهل خبر البتة ولكن بالاعتراض على الاشارة الى خبره بان اول دليل ضرره مثلا الى  
 قوله ان اول دليله في قوله ضرره او مستحق ان يجهل ذلك **مسألة** ان البتة انما ذكر للبت  
 اليه بغيره من الطرق حال الخواص عليه بوجه من الوجوه حكمه من الحكمه ولا فرق بين عزوت  
 وبدا دليله بغيره حكمه بان ذلك فى الاول منقول بهذا ان سببا مع من دخل القابل بلح

نسخة

عليها الصورتين معا ووجه الفرق ان ذيل ذكر في الصورة الاولى بيان لما وقع عليه تفضل  
 وفي الثانية ليعتد به حال الاعراض والحكم فلهذا حكموا بان ذيل في الاول مقول به وفي  
 متبدا ولاجل ذلك صرحوا بان معنى ذيل ابي مطلق وذيل مطلق الا بدلهما كان غنا متبدا  
 وابي مطلق خبر عنه اولى بمفرد حتى يجمع اسناد اليه فيكون ذا الاعراض اليه وعلى هذا نقول  
 معنى الجملة الانتائية طلبا كان او غيره وان كان حاصله في نفسه لكنه قائم بالتكلم والتمني  
 وليس ثابتا للشيء حتى يكون ذا الاعراض اليه وحكما لمعنا كما اذا قلت هذا ضروري طلبا للضروري  
 صفة قائمة بالتكلم وليس ذا الاعراض اليه الا باعتبار تعلفده او كونه مقولا في حقه او حقا  
 ان بقية فلا بد ان يلاحظ في وقوع خبر عنه هذه الصيغة في معنى هذا ضروري من هذا مطلق  
 ضروري او مقول في حقه ذلك فيستفاد من لفظة اضروريه ومن وجب له بالمتبدا معنى اخر لا يستفاد من  
 قولك اضروري بدلا وهو تقدير واحد الامور المذكورة واستلزام احتمال القيد والكدح بحسب المعنى  
 الاول لانها احتمالها بحسب المعنى الثاني قال الله تعالى في سورة الفتح اَمْ يَحْشُرُونَ  
 الْيَتَامَىٰ اَمْ لَا يَذْكُرُونَ اِنْ تَعْدُوا عَيْتَ اللَّهِ لَا تَحْشُرُوهُم اِنَّ اللَّهَ لَشَفِيعٌ لَهُمْ وَاَقْبَلُكُمْ يَوْمَ  
 تَبْرَأُونَ وَمَنْ يَبْرَأْ مِنْ اَبَائِهِمْ يَبْرَأْ مِنْ اللَّهِ لَا يُخَلِّقُونَ شَيْئًا وَّهُمْ يُخَلِّقُونَ اَمْ وَهُمْ  
 عَمَّا يُجْعَلُونَ اَمْ اَبَانٌ يَفْسُقُونَ اَقُولُ في هذه الايات اسئلة **الاول** ان من  
 مخصوصه بدين العلم والعقل فكيف قال هناك كن لا يخلق مع ان المراد بها الاصنام وهي خاوية  
 غير خالصة ولا غامضة فكان الحق الكلام ان يقول امن يخلق كما لا يخلق **الثاني** ان هذا الزام  
 لعبادة الاصنام الذين هموا اصنامهم الهة تشبها بالله تعالى وجعلوا غير الله تعالى مثل الخالق تعالى  
 فاهم مقتضاها ان يفي الزامهم امن لا يخلق كن يخلق **الثالث** ان القيد للاصنام يقتضي  
 واحد كما ذكره الجوهري فيكون المعنى وان تعدوا عترة الله لا تعدوها وتظهر ان يقال ان تعدوا لا  
 تبص اذ الزيادة والاضمار معنى واحد **الرابع** انه تعالى امر على الاصنام وهي غير  
 خالصة ما يجري على المقدار فقال يخلقون بالواو والنون مع ان الجمع ينه عن خواص من يخلق  
**الخامس** ما غاها قوله سبحانه في وصف الاصنام غير احياء بعد قوله عز وجل اَمْ يَحْشُرُونَ

فانما يحشرون  
 في قوله عز وجل  
 اَمْ يَحْشُرُونَ



## والجواب على الأول انه يجوز استعمال من هنا بما لا يعقل نظر المقارنتين

يعقل قبله شيء ويرى غير من قبيل المشاكلة وهو ان يوسع في كلام الرعية من قوله  
 ومنهم من ينسج على بطنه الآية ومنه قول الشاعر قالوا افرح شبتا لك بطنجهم قلت الجفوا  
 لي جنة وقبسا ومنه قول الرعي اشتبه على الراكب جلد ادي من ذا ومن ذا ويمكن ان يجيب  
 عنه بأنه تعالى خاطبهم على معتقدهم لأنهم يقولوا الهة وعبدواها وجرؤوا على جري اولى العلم تلك  
 من لها من فان قيل اذا كان معتقدهم خطأ او باطلا فالمحكمة يقتضي ان يردوا عنه ويردعوهم ان  
 يقولوا عليه بغيره في خطابهم على معتقدهم حتى نعلم ان معتقدهم حق وسواهم يكونون ذلك لغير  
 لهم على اتباع الباطل وسألهم على ملائمة الحق قلنا لما كان الغرض من الخطاب هو الاتهام ولو  
 خاطبهم على غير ما هم عليه خلاف معتقدهم ومنه ومنهم وقال ابن لا يخلق كما لا يخلق له فهو الحق  
 ان المراد غير الاسنام من الجهاد ضد عن ذلك فقال لكن لا يخلق حتى يفهموا ويعلموا ان المراد هو  
 الاسنام **وعن الثاني** انهم لما سوا بين الاسنام والحقها سبحانه نفى عنها باسمه وعبدوا  
 كعبادة وجعلها مسألة في كل صفة قطع الانكار بتقديم كان اتما وانما قدم في الانكار ذكر الحق لما  
 لانه اشرفه ولان المقصود الاسلم من هذا الكلام تعظيمه تعالى واجلاله وتزهمه عن القسوة بعبه  
 وبينها فانما انساب يذكر اول الاول اثبات الثاني فحق الوجود اشرف من العدم **وعن**  
**الثالث** ان العدد غير الاحصاء فمتر بعضهم الاحصاء بالمصدر وقال الزمخشري في تفسير  
 لا تحسوها اي لا تحسروا وما لا تطبقوا عدما وبلغ اسرها فاحصا ان يحسب العدد والعد لا يستلزم  
 المحصور والبلوغ الى الاخر ولو سلم العينية فقول ان فيه اضمارا قد بين ان يزيدا وعدة الله لا  
 ضد وما لا تطبق اذا فتمت الى الصلوة فاعلموا الآية **وعن الرابع** مع مثل ما قلنا ان جري  
 عن الاول اية اخرى على الاسنام ما يجري على ذى العقول لأنهم يقولوا الهة وعبدواها وجرؤوا  
 جري اولى العلم من ان الكلام المتقدم لثلاثه واولها في الطلب **وعن الخامس**  
 ان الفائدة بيان انها اموات لا يعقب موتها حيز كالنطف والبعض وغيره ما ذلك المبلغ في  
 فكانت قبل اموات في الحال غير اجزاء في المال ويمكن ان يكون غير اجزاء وصفها لعباد الاسنام لانها

ربيعي

يكون المعنى ان هذه الاصنام موزنة ومعدودة فاعلم ان القلوب يمكن ان تواتر تعالى ان يكون  
 قربة على انها الموزنة في حال الاتفاقيات كافي قوله تعالى انك سمعتم انهم يشنون قولهم  
**تعالى في سورة ابراهيم عليه السلام** وانكم من قبل ما سئلتم ولا تفلحوا اقول لا تشنوا  
 ان الانسان كلهم كفار **اقول** في هذه الآية سؤالان احدهما ما السؤال  
 الثالث في الآية السابقة وقد علم جوابه **فانهم** انما قال كيف ادرك لفظ كل مع  
 انه تعالى لم يسطر لكل ما سئلناه من اجابته لفظه من تصحيته ولفظ الجميع مضمون الكل الا فراد  
 دون المجموع يكون المعنى انكم بعضا من كل فرد فرد سئلتم قلنا لا ينبغي ان لم يسطر انما  
 بعضا من كل فرد مما سئلناه **والظاهر في الجواب** ان بقا لفظه من تصحيته  
 ولفظ الجميع هو كل مجموعي والمعنى انكم بعضا من جميع ما سئلتم لاسيما كل فرد فرد ولا ينافي  
 ذلك قوله تعالى مقام الانسان الوجيب لكون التمس التمس بما اما لا يبعد ولا يخصص مع ان البعض  
 من الجميع في غاية القلة ادع كون البعض الذي اعطاه الانفع واصح لنا في معاشنا ومعادنا من  
 الجميع وعدم صلاحية لنا في اعطائه البعض الذي لم يسطرنا بحسن الانسان البعض المذكور  
 اعني الانفع بل يكون الانسان به اكثر من الانسان بالجميع اذا اعطى لم يكن بعضا لافرادنا  
 لنا ويمكن ان يطلب عن اصل السؤال بان المراد من الآية انما تعالى اعطى جميع السائلين بعضا من  
 كل فرد مما سئلهم فبهم والله يسطر كل واحد من السائلين بعضا من كل فرد مما سئلهم وبهذا  
 القدر يجمع الاجابة على جميع الناس من كل ما سئلوا ولكن داعي الصلوة والحكمة على  
 كل واحد واحد ما هو الاصل والانفع له وحسن الانسان في ظاهر قولهم **سئلتم**  
 في سورة النحل **سئلتم** من دون الله ما لا يملك من السموات والارض شيئا ولا يملك  
 وفيه سؤالان **احدهما** ان التمس في كل واحد من قولهم لا يملك وقوله لا يملك  
 يرجع الى لفظه ما بالجميع بالقياس الى معناه وتتميم قوله تعالى وجعل لكم من الغلال الاكثر  
 ما تكونون **سئلتم** ما عمل هؤلاء فافهموا انهم سئلوا الى لفظه ما بالجميع الظهور نظر الى معناه  
**فانهم** انما غاب عنه في استطاعه على الرزق ههنا في ملكته ههنا في المعنى

انها

مع ان الاول مدح وقافهم  
 وجواب ان الاخر مدحهم  
 لفظه ما بالجميع

واحد اذا الرزق هنا مصلد بل لعل في شبهة ونفي الكثرة الرزق بالمعنى الصلدي هو  
 نفي الاستطاعة وجوابه انه ليس في يستطيعون ضمير مفعول هو الرزق بل الاستطاعة منتبهة  
 عنها انه والمعنى انما لا يملكون ان يرزقوا والاستطاعة هنا اصلا في رزق او غير لانها اجزاء من  
 شاعره فلو قلدهم مفعول رابع الى الرزق في يستطيعون ويمكن كونه مقبدا اليه وذلك  
 بان يحصل الرزق اسما للعين وبذلك عن قوله شيئا او العكس اي بدله عنه حتى يكون المراد انما  
 لا تملك ما يرزق به ولا يستطيع ان يملكه اي فان الانسان فلا يملك الشيء لكن يستطيع ان  
 يملكه لو وجد الامنية والقدرة على تحصيل ملكته وهو لا الاصنام لا يملكون ولا يستطيعون  
 ان يملكوا ونظير هذا الابه في يوم عدم الفائدة قوله تعالى قل ادعوا الذين رزقتم من دوني لا  
 فلا يستطيعون كشف الضر عنكم ولا تحويلا فانه يرد اليه السؤال بانهم اذا لم يستطيعوا كشف  
 الضر لا يستطيعون تحويله بطريق اولي لان كشف الضر محذور ان تحويله ازالة ونقله من  
 محل واثباته في محل اخر ومنه تحويل الفرائض والتعاقب من مكان الى اخر وظاهر ان من لا يقدر على الازالة  
 وحدها لا يقدر على الازالة مع الاثبات فلا فائدة في ذكر التحويل بعد ذكر الكشف وجوابه  
 ان التحويل له معنيان احدهما ما ذكره الثاني التبدل ومنه قوله حول التمهين في الفقرة  
 خاتما واريد هنا بالتبدل المعبر عنه بالتحويل الكشف لا في الكشف المتخفي في الابه بتبدل امان  
 المرض الى امنى كشف تبدل الفقرة والفقرة كشف تبدل الفقرة والفقرة امنى كشف تبدل الفقرة  
 وكذا جميع الاصل في مطلق التبدل اريد به الكشف الا انه اريد بالاول اعني كشف الضر وال  
 المرض والفقرة والفقرة اريد بالثاني اعني الكشف المعنوي من التحويل مطلق الكشف الذي هو  
 الازالة لا كشف الضر اعني الامور المذكورة فلا يلزم التكرار فالمعنى لا يستطيعون ازالة المرض  
 والفقرة والفقرة عنكم ولا يستطيعون ازالة الشيء اصلا ولا يخرج ازالة الامور المذكورة ولا يتم  
 بقل ولا تحويله مع الفقرة في الصحيح في الصحيح في الصحيح وصلى على التابيعين  
 يومنا هذا والى يوم الدين وقيل هو الاله وهو الله ما معنى هذا الواو هنا وما فاعلا  
 وجوابه انه لو فاعلا ولم يدخل كل من كان ما يضاف هذا الزمان فاعلا في كل من ادا الكلام بين



والنهي عن المنكر وبقائهم فيها بينهم وعدم خروجهم من انفسهم وبلادهم ثم على ابي يقدر اذا اخلا  
 ذلك البري نظر الماقتضا الحكمة والمصلحة فهو سنة الله في الاخلاق ما هو خير له وانفسه  
**الترابع** انه ما من مكلف سوى العصفور الا وبسطة من ظلم ما في كبره او صغيره ولو على نفسه  
 ولو اخذ الناس بظلمهم لاملك نوع الانسان باسره ويحبسهم بقيد اخر افراده وح لا يفرق بين الاخر  
 اذا القذاب باسرها التماخلف لمصلحة الانسان فاذا عدم نوع الانسان بعد ما خلق لاجله ليعرف  
 منع خلق الكلال لاجله لا يري ان القالب خلق لاجله ولن اغلب القذاب بوقف بقائه على وجود  
 الانسان وتربيته فالمراد من اعلان الدواب اعلان اكثرها او يقول ان المراد انه لو اخذ الناس  
 بظلمهم يمنع المطر الكفاف لما منع الانسان في عدم النبات ثم الدواب باسرها من الحيوان والاشجار  
 هذا وما العوائج الثاني فمكن بوجهين **احد** مما اراد الله في عدم التماخلف  
 الحكم عليه بالحال بقطع ما هو حال عليه **وثاني** انها ارادة القوي المحي حتى يكون  
 ان اذا اقر باجلهم لا يستغفرون ولا يستقدون فان في الاستعداد بوضع اذا المراد ان من في  
 من عمرو ثم امثلا لا يمكن ان يصبر الي اقتر من ثم فيلزم التأخير عن الاجل ولا اقل منه  
 فيلزم التقدم عليه **روى الصدوق عليه الرحمة** التقية عن محمد بن  
 قال قال ابي عبد الله عليه السلام جعلت ذاك في ما استرل الرزق بشئ مثل التقية فها من طوع  
 الصبر الى طمع النفس قال عليه السلام و لكن الاخير يجبر من ذلك اخذ الشرب بغيره لاطفاء  
 يوم الجمع **اقول** تصدق بقره الراوي في عدم استرل الرزق بشئ مثل التقية لا يلزم  
 في الظاهر قوله في الاخير يجبر من ذلك بل يلزم يمكن توجب ذلك بان قوله اجل انما هو قصد  
 الراوي بقوله في كذا وكذا لا تصدق بقره اخذ ذلك القول المحكي فلا ينافي لو قلنا انه تصدق  
 لذلك القول فتسا ان يقول الجبرية في كثرة التوابل واسترل الرزق ولكن بقي شيء وهو ان  
 قول الراوي لا لازم به يقال كذا وان كان ظاهريه لكن انما تصدق بالاستفهام عن جبر ذلك  
 الكلام وكان اولى في الظاهر جوابه نعم لاجل كما قاله في التصحيح من ان نعم احسن في الاستفهام  
 من اجل واجل احسن في الخبر من نعم وواقعه صاحب القاموس بل ذهب جماعة من العلماء الى خبر

في حديث

اجل الخبر وعدم مجتنبها بعد الاستفهام ويمكن ان يقال ان التبادر من الاستفهام هو الاستفهام  
 الصريح لا الخبر المراد بمعنى الاستفهام فيجوز كلام القنوين والفتحة على ذلك على انهم مختلفون  
 فيه فمما كتب القضاة انما نسب القول بذلك الى الاخضر وابن مالك والرخيمى وجماعة جردا  
 وتوقع اجل بعد الاستفهام الصريح بلا فرق صريح بينهما وبين نعم وهو عند ابن قشاش حبش  
 قال في معنى القريب اجل يكون مثل نعم فيكون يقيد بها الخبر واعلنا الخبر وعدا للطالب فيقع  
 بعد نحو قام زيد ونحو اقام زيد ونحو ضرب زيد انتهى كلامه على انهم قطع النظر عن جميع ذلك  
 والاختصاص عما نص عليه ائمة النجاشي والامام عليه السلام كما في صحة وقوعه بعد الاستفهام  
**قال الله تعالى في سورة النور** قَالُوا رَبَّنَا آمَنَّا فَاغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا **وَاغْفِرْ لَنَا** فَاغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا **وَاغْفِرْ لَنَا** فَاغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا  
 فَاغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا **وَاغْفِرْ لَنَا** فَاغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا **وَاغْفِرْ لَنَا** فَاغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا **وَاغْفِرْ لَنَا** فَاغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا  
 العدم الاصلى الابتدائي والموت بعد الاجاد ومن الاحياء الاجاد بعد العدم الثاني و  
 الاحياء في القبة بعد الموت فخير حتى ان الخلق والاجاد ابتداء لا يبقوا اجنادا اذا اجنادا انما  
 يكون بعد الموت وكذا عديمهم الاصلى قبل خلقهم لا يبقوا امانة اذا الامانة بعد الحق والحق  
 ان المراد من الاستفهام نظر الى ما مضى من الاجاد في القبر لا امانة بعد الاجاد والخلق و  
 الامانة بعد الاجاد في القبر ومن الاحياء الاجاد في القبر بعد الموت الاحياء في القبة  
 بعد الموت المتأخر من الاجاد في القبر مع قطع النظر عن ذلك فنقول يمكن ان يجاب بان ذلك غير  
 قوله سبحانه من صفر جرم البعوضة وكبر جرم الفيل ومن قبل قولك القفار ضيق ثم الركبة و  
 وسع اسفلها وليس فيها نقل صغر الكبر والعكس ولا سرعة الضيق والعكس انما اردت  
 الانتباه على تلك الصفات والتبعية فصح ان الصغر والكبر جازان على ذلك المصنوع الواحد  
 وكان الضيق والسعة واذا القفار الضائع احد الجائزين وهو ممكن منها على التوافق من  
 المصنوع عن الجائز الاخر وجعل صوره عنه كقوله منه وعلى هذا لما كان الشيء خال العدم بمجر  
 يجوز ان يوصفه الله وان يبقيه على عدمه وقد بقاء على عدمه فكانت له من احد الجائزين اعني  
 الوجود الى الحال الاثر اعني العدم وعلى هذا يكون حال العدم كالامانة بعد الاجاد وحق

ويفيد الجواب

حاشي

منها فوفيت  
عن الأئمة

عليه السلام بعد العلم الذاتي **روى أصحابنا** عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ان النبي  
بعد نبينا صلى الله عليه وآله وسلم **أقول** ظاهر هذا الخبر ان ما ثبت عقلا ونظرا من عدم موافقة  
احد من خبر غيره وكما قال الله تعالى ولا تتركون آياته وقد ذكرنا في بعض الجوابات وجهين أحدهما  
ان المراد ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم أخبر بنبأه قبل وحيه عليه وسلم في القبر فخصه من وضع أصواتهم في  
روحه لما لا يستعان ما يحقق من الحزن والهم والارتباك المعصية والحرمة فالمراد من تعذيبه  
موتاً له يومئذ لذلك وليس بمعنى العقاب لله تعالى الثاني ان اهل الجاهلية كانوا يؤمنون  
عليهم ويؤكدون الوصية بذلك كما قال شاعرهم فان مت فابغضني فانا اهلله وشق على الجسد  
بالمعبد فورد هذا الخبر وداً عليهم واستكملوا العلم ونحوه برأيه وردوا الخبر عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم  
بأنه قال ان اوصي أحد بان يباح عليه فعل ذلك بامر ومقتضى وصيته فانه يعذب بالنبأ  
عليه والحاصل انه يؤخذ من وصيته لا بفعل النبأ الذي صدق عن غيره **قال الله تعالى**  
**قل يا أيها الكافرون لا أعبد ما تعبدون ولا أنتم تعبدون ما تعبدون ولا أنا عابد ما أعبد**  
**ولا أنتم تعبدون ما تعبدون لكم دينكم ولي بين** **أقول** على ظاهر هذا السور سواء  
**أعبدتها** وجه آخر ما دون من في قوله ما أعبد **وقابضها** ما العابدني  
التكرار **والجواب عن الأول** انه قال لا أعبد لما كثر ما تعبدون ولم ينعكس  
الامر ليقدم ما تعبدون ويمكن ان يقال ان ما مصلته تراعى أعبد عبادةكم ولا تعبدون عبادي  
وقال صاحب الكتاب انما قاله لان المراد الصفة كأنه قال لا أعبد الباطل ولا تعبد الحق  
**وعن الثاني** ان التكرار للتأكيد وطلع المعامهم في طلب من ويمكن ان يقال في الجملة  
الأول في العبادة في الحال والجملة من الآخر في لغة العبادة في الاستقبال فلا تكرر  
المخاطبة جماعة علم الله تعالى انهم لا يؤمنون ابد وبما في الثانية من الأولين هي بمنها الثانية  
من الآخر من دون تفاوت في اللغة أصلاً فكيف يجعل أحدهما إشارة الى معنى العبادة في  
الحال والآخر الى معنى الاستقبال مع عدم الى الفرق أصلاً وقال صاحب الكتاب ان  
الأول في العبادة في الاستقبال والآخر في لغة العبادة في الاستقبال وجب ذلك بان قوله لا أعبد

هذا العبادة فيها يستقبل لأن لا تدخل الأعلى مضارع في معنى الاستقبال كما أن ما لا دخل إلى على  
 مضارع في معنى الخال فالجملتان الأولىان لنفي العبادة في الاستقبال وإنما الاخترتان ظنهما  
 في الماضي لقوله ولا أنا غابدا ما عبدتم أي ما عبدتم في الجاهلية والمراد أنه ما صدت عن عبادة  
 الأصنام في الجاهلية كما صدت عنكم فيها وقوله ولا أنتم غابدون ما عبد أي ما عبدتم في قضا  
 أنا على عبادة ثم قال فإن قلت فعلى هذا الخ كان اللازم أن يقول ولا أنتم غابدون ما عبدت  
 بلغظ الماضي كما قال ولا أنا غابدا ما عبدتم فلم عدل عن ذلك قال ولا أنتم غابدون ما عبد  
 فانه يفيد نفي العبادة في الاستقبال كما يجمله الأولى واجاب بقوله قلت الوعيد في ذلك أنهم كانوا  
 يعبدون الأصنام قبل بعثه وهو ما كان يعبد الله تعالى قبل بعثه بل بعد بعثه ولا يخفى  
 ما في هذا الجواب من الفساد سيما على أصول الأمامية كيف التوحيد أعظم العبادات وكل  
 الأنبياء كانوا موحدين يعقلون قبل البعثة كما حقق ذلك في محله وإبهم برده على قوله  
 الجملتان الاخترتان لنفي العبادة في الماضيان اسم الفاعل المتون الراجع إلى الفعل العامل  
 فيها بعد لا يكون إلا بمعنى الخال والاستقبال وقوله غابدا هنا متون وعامل في لفظه ما  
 فيكون معنى اعبد وكل غابدون ولذلك لو قال أحدا نانا قال غلاما بالشون لم يكن ذلك  
 اقرا رامنه والقيل الذي المراد أنا قبله لا أنا قبله بخلافه لو قال نانا قال غلاما بالاضافة  
 ويمكن دفع ذلك بأنه على سبيل المحكاة على حد قوله تعالى وكلهم بمسطر ذاعبه بالوصيد  
 وعلى أي حال لا يخلو كل واحد من التوجيهين المذكورين عن مناقشة وليس ثنى منهما ما نشأ  
 لا بد عليه شئ فالفتوى في التوجيه ما افاده بعض العلماء وهو انه تعالى إنما كر ذلك لأن  
 الكفار قالوا يا محمد تعبد الهتنا كذا متة وتعبد الهك كذا متة ثم تعبد الهتنا كذا متة

وتعبد الهتنا كذا متة وهكذا فورد الجواب أكثر

بمطابق السؤال تمم الجمل الأولى

من شكاية العلوف وبتلو

والجاء الثاني ثم

قال



# المجلد الثاني في تفسير كلامه

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم **عليك امر من الناس ظننت القبعة وهو في ذات**  
**ثم ماتت القبعة ضوئها** الناس **اقول** الظاهر ان المراد بانوارها ما هو الموت الا لا يرى  
 الذي يدل عليه قوله **موتوا قبل ان تموتوا** وهو قطع اللذات وتركها النفس وقبلة كل شيء صباة  
 على من موته الطبيعي حين كونه غير متب بالوفا لا لا يرى قطع اللذات وتركها نفسه عن ذهاب الصفاة  
 ثم ماتت موتا طبيعيا فهو خير الناس ويمكن ان يكون المراد بالقبعة اخو الزمان اذ كثيرا ما يصرح وقت  
 ظهور الممكدين من وجهه بالقبعة والساعة كما شهد به صفح الاجناد ولا يمتحان ذلك الزمان  
 يكون فيه الشك والاشبهات والشرود كثيرة في ذلك الزمان فلما ينجو من الفتن وسواها لفتقا  
 قال الله عز وجل **ان الله اشرف الناس على ما كان في هذا الزمان الذي يجبر عنه بالقبعة** ان اكثر اهل هذا الزمان ينسب  
 عقابهم وجزايتهم من ان يترك ذلك الزمان لكونه ما هو ما نحن في هذا الزمان **قال رسول الله**  
**من قرأ سورة الكهف** يدرك كل صاوة مكتوبة لم ينعم من دخول الجنة **الوفا** **اقول** في هذا الكلام  
 مشهور وهو ان حاصل معناه بعد ان تناقض الفقه بالان من قرأها بمنع الموت من دخول الجنة سقط  
 لا غير برؤ عليه ان الموت مسيلة الى دخول الجنة لا انها مانعة عنه ويمكن ان يجاب عنه بوجهي  
**الاول** ان الكلام يجري مجرى ما هو متنازع المتعارف في الحوادث من اطلاق الشيء وادارة  
 عليه كما اذا قال النصف ما لاكم لا ناكلون ولا نخشرون الطعام وما يمنعكم عنه يقولون زيد  
 وزاد من ان المانع عدم وجود زيد وعدم حضوره او قال الولي لعل ما يمنعكم من الذهاب فقولون  
 غائم اي المانع عدم حضور غائم الذي هو نقصان لا بد ان يكون هو انهم معاني الدنيا وعلى هذا  
 القياس فيمنع الجبر لم ينعم من دخول الجنة لعدم حضور الموت **الشيء** ان المراد بالموت  
 هو الجحيم والحق والقبض على الناس الردي لان هذا المحبة في الحقيقة موت وانما الجنة  
 هو الحقيقة الذي يكون للنفس بعد المفارقة عن هذا البدن الكيف والاستسلام من تاذرة  
 مولية الطبيعة والنفس من فراغها لم ينعم من دخول الجنة والوصول الى الجنة الحقيقة **الامر**

في قوله عليه السلام  
 ان الله اشرف الناس  
 على ما كان في هذا الزمان  
 الذي يجبر عنه بالقبعة

الحق الحق والجبر في هذا البدن الذي **الثالث** انه من اكد المدح بابشيد الله  
وهو ان يستدلى بمدح ما هو غاية المدح ويقوم ظاهر انهم له او يثبت له ما يعلم به انهم  
ثابت له انما الآلة لو قد فيه عيب وقصور فهو هذا الامر الذي يعلم بالضرورة خلوه عن  
نقصه لذكر العقلاء ومن الاول قول الشاعر ولا عيب فيهم غير ان سبوتهم من قول من  
قرع الكتاب وقول صفي الدين الحلي ولا عيب فيهم سوى ان النزول بهم فلو اذن  
الامل والاطمان والحشم ومن الثاني قوله لا يدون فيها الموت الا التوبة الاولى  
ومن هذا القبيل ما نحن فيه او المراد ان من قرأها لم يمنع من دخول الجنة شيء الا ما يعلم بالضرورة  
انه غير مانع بل وسبلة الدخول وهو الموت فابتهم ما نفاها هو الموت لا نزل فلان ما عاصلا  
هذا وضد تأكيد المدح بابشيد الله هو تأكيد المدح بابشيد الله كقول الشاعر لا عيب فيهم  
سوى كثرانهم وم التفاق وعين الجين والقفل **قال الله تعالى** في سورة العنكبوت  
لقد سمع الله قول الذين قالوا ان الله يغير فسخ عذبتنا سكتنا فقالوا وقتلهم الانبياء انهم  
حق فقولوا قد جاز عذاب العنكبوت **اقول** به سؤلان احدهما ان الذين قالوا ان  
الله يغير فسخ عذبتنا كانوا في عصر النبي صلى الله عليه واله وقد قالوا ذلك لما سمعوا قوله  
من ذلك الله يغير فسخ عذبتنا وهم لم يقتلوا انبياء قط فكيف عطف على ما قالوا وقتلهم الانبياء  
قتلهم الله وقناينهم ان قتل الانبياء لا يكون الا بغير حق فلو جرح تقييد قتلهم بذلك  
وكذا قوله تعالى ويقتلون النبيين بغير الحق **والجواب عن الاول** انهم لما وضوا قتل  
اسلافهم الانبياء كانهم باشر اولئك واصف الهم بخلافه ان بقى ان اليهود كانوا قريضا  
واحدة واحدة وضموا لحد اسند ذلك الهم وان كان حذر ذلك عن بعضهم فاضيف الى الجبر  
في وصف كل واحد منهم الله تعالى بقوله واذا نجاكم من الذين يسمونكم سوما لعدايتهم وتو  
تعالى وانزلنا عليكم القرآن والسورة **وعن الثاني** ان ما نزل قوله بغير الحق التصريح بصفة ظلم  
القبيل وهو الكذب في ذمهم وتوبيخهم كان العائدة في عكس في قوله وبالحكم بالحق زيادة في  
في التصريح في الصفة وان كان تلك الصفة لازمة للفعل وقبل فائدة التقييد ان قتل النبي قد

رتبة في الشئ

يكون بنحو كمثل الخليل عليه السلام وانما لو وجد كان محو وفيه ما فيه وقبل يمكن ان يكون الجاهل  
 في قوله بغير حق متعلقا بالابناء وبقدرة مثل في ظاهرها وفي اعتقادهم حتى يكون المراد وقتلهم  
 الابناء بغير حق في اعتقادهم يعني انهم اعتقدوا بطلان بنوهم وعدم حقيقتهم ولذلك قتلهم  
 والمقصود بذلك زيادة تعبيرهم وتوبيخهم بانهم جمعوا قبيحين احدهما قتل الابناء وثانيهما  
 اعتقادهم بانهم كانوا في اعتناء النبوته على الباطل مع انهم كانوا في ذلك على حق وفيه انزعاع  
 بانهم ابناء يتحق بكفهم بلزوم زيادة التوبيخ اذا كان الضلع مع اعتقادهم بانهم ابناء يتحق بكفهم  
 وزيادة التوبيخ اذا كان الضلع مع اعتقادهم بطلان بنوهم نعم مع التقدير المذكور اعني تقدير  
 مثل في اعتقادهم او عندهم يمكن ان يحصل المراد متعلقا بالقتل كما هو الظاهر من النظر في القدر  
 اعني عندهم او في اعتقادهم متعلقا بغير حق حتى يكون المراد قتلهم الابناء بغير حق باعتقادهم  
 يعني انهم اعتقدوا بان قتلهم ليس بغير حق ومع ذلك قتلهم ولا ينبغي ان الشناعة اكبر من كون  
 المقصود زيادة التوبيخ والتعبير **ثم** في الابتناء سؤال اخر انهم وهو انه كان حق الكلام  
 ان يقولوا كتبنا بديل سينكتلنا فما يصدر عن العباد يكتب في دفتر او بعد ساعات اذا كان الضلع  
 مقصودا كقول بعض الاجلاء لاجل ان العبد لعله يتوب فلا يكتب له شيء ان ماصدا عنهم  
 كان قبل نزول الابتناء ضرورة متطوالة وكان انهم مكروا البتة عند ما لا لزوم ان يقولوا كتبنا  
 والجواب عنه بوجهين احدهما انهم عن الكتاب المأثور بصيغة المستقبل **والثاني**  
 بالبين الدال على الاستمرار كما اشار اليه الكتاب **فالمعنى** انهم بنوتنا ابد الابتناء وتلدونه  
 كان بنوتنا القول في بعده وثانيهما ان الكتابية هنا معنى الجمع كقول الصالح الكثر  
 الجمع وسد كبد الفكرة اذا جمعت بين شفرهما بحضرة اوسر والحمد وسبح في القبر في العبد  
 ما قالوا وقتلهم الابناء بغير حق ويجمعان في مرتبة واحدة في العذاب في مجازي عليها اجر انهم  
 منها ثلثين لشاركون الاول للثاني في الفساد نظر الله ان كلا منهما لا يبال ما ارسله الله **الثاني**  
 والتيلع لان ما قالوا انما كان لا يبال القرآن **معنا** باسم محمد **مؤخر**  
 كردن لوحى نوشته آمد باند خورشيد بخار و دل بمرح و لذان مرا با نكته لفظ

کردن و آنکه گویا باشد زیرا که او یعنی کراست می شود و مراد از می همان صوت قضا است که  
 در آن معتبر نباشد همچنانکه کاهی این اطلاق مصطلح این بین میباشد و چون که درون ح شود  
 حد و منتهی و مراد از ایدل است که لفظ ای دل شود یعنی قلب شود و چون قلب شود با منتهی و منتهی  
 با هم بحد و منتهی میشود و با منتهی میشود پس خورشید یعنی شمس دل خود را که می باشد در پیش هر حرف  
 از حروف حد و منتهی باشد پس چون در پیش میم گذاشته شود در پیش و ال نیز گذاشته شود محمد  
 میشود و در پیش و او و در پیش یون گذاشته شود مومن میشود و چون در پیش با گذاشته شود  
 بنا میشود و در آنوقت محتاج به تحصیل را و همله و زاء مجمله که در پیش ال گذاشته شود که  
 میرزا شود لهذا باز خورشید یعنی بن کز باشد چون قلب خود که زاء باشد در پیش الف  
 بگذارد میرزا میشود پس مجری محمد و مومن میرزا میشود **معنا با اسم و صایع**  
 از نظر چون شد بخوانا بیدد قطره های اشک بر دامن چکید مراد از رخ او الف است  
 هرگاه الف کله او نا بیدد شود حرف ذ او بخا بینا عد و مراد از قطره های نقطه های بین است  
 و مراد از دامن اشک حرف کاف است هرگاه یک قطره که عبارت از یک نقطه است بکاف که در خط  
 جمل بیست است بیکد بیست و بیست میشود بجهت آنکه آن نقطه دو حکم صغیر است و دویست  
 کتابه از زاء همله است بعد از آن قطره دیگر بر دامن میبکشد که مبدل باشد باشد بود را مبدل باشد  
 بر دامن منقوطه و آن در حساب جمل مفت است و بعد از آن نقطه دیگر بر دامن میبکشد این معنی  
 که نقطه صغری باشد که بر آن بیفزاید هفت هفتاد میشود و مقدار این است پس بر این عمل  
 شین مبدل بین جمله شد و کاف مبدل بین همله پس هرگاه اشک مبدل با ص شد و در  
 اسع و اگر ملحق بواو گردد و واسع حاصل شد **معنا با اسم و صایع** و نسیه نیز  
 کئی انکی هم از پی آن بعضی تیرگی سی و مبدل بکلمه نه شود و از آن صوت ای منقوطه بکئی  
 مراد بر عطار دست رقم عطار دال است هرگاه سی در کمال منقوطی که عبارت از  
 لام است مبدل شود بکلمه نر دال دانه میشود و مراد از دانه نقطه است هرگاه نقطه از ح  
 دای منقوطه کشیده شد و باقی بماند پس بعد از آن از لفظ انکی هم نسیه تیرگی کشیده

معنا

معنا

بطریق دیگر دان باشند که مراد از تیر الف مکتوبی باشد بجهت شناختن او بر تیر کان و در نوشتن  
 و بلند هر که می بود که الف که عبارت از لام است نباشد و مفتوح شود و اینجهانماند و هر که  
 اند از افکنه کشی که نمائند بعد از حقوق آن بحرف لام مقصوره حاصل میشود **معنا**  
**جیب** دلچر بینا مان شود هر که زنگردد کرد خواب مراد از دل جفاست  
 هر که آنچه بیکه بنامند از حشا که عبارت از شاسته است تبدیل شود بکلی می میشود و هر که  
 کرد خواب نکرد دیدار خواهد بود و تر از از بیدار دارند حرف است مراد از حرف جوف  
 بای مکتوب است هر که کلیر حرف با و ملحق شد جیب حاصل میشود **معنا**  
**بای** مر قراچر دلهای قیله با و با و لام است مراد از داغ در اینجا صفر است آنچه صفر دارد  
 از جمله این سه حرف که است که عبارت از دهه است لام که عبارت از سی است هر که صفر  
 بر طرف دل که مقابل آموخته بگذارد و چون بحساب ایجاد و است و بیت میشود و ده یک  
 میشود که الف است چون سی که لام است هم صفر خود را بر همان طرف دل بگذارد و بیت  
 میشود که عبارت از دای همله و سی سبب و حق صفر میشود پس این عمل بای واحد  
 از کلمه قبله تبدیل را شد و با الف شد و لام جیم شد و مقصوره حاصل شد **معنا**  
**بای** مر جیب **معنا** تو بودی محبت کنیدی اگر نانی چه قدر که خواهی اینا خط  
 و غایت مراد است که هر که لفظ خط چندین مرتبه بی غایت شود مطلوب که اسم جیب  
 حاصل میشود و نسبت آن باین نحو است که چون لفظ خط بی غایت شود یعنی زیاده شود  
 خط میشود و چون خط بی غایت شود یعنی نقطه که بعد از غایت خط است آن ساخط شود و خط  
 میشود و چون خط بی غایت شود مخدوم حرف باقی نمائند چون حرف حای مکتوبی لفظی  
 غایت آن شود حتی میشود و چون بار دیگر که غایت از حای مکتوبی باشد غایت آن شود  
 حیث حاصل میشود و موالت **روى عن رسول الله صلى الله عليه وآله**  
 انه قال من عرف الحق لم يقبل الحق **أقول** يمكن توجيه هذا الحديث بوجوه

معنا

معنا

معنا

معنا

**الأول** ان يكون العبادة بمعنى الإنكار والجود فانه احد معانيها اللغوية وعلمية  
قوله بجملة فلان كان ليرحمين ولذا ما أول العابدين اي المتكرمين والمعنى ان من عرف الحق  
معرفته يحصل له شكر بعد ذلك فمن انكر الحق وجحد بعد انقائه معتقده يظهر ان ما ادعا  
من المعرفة لم يكن معرفة صحيحة كاذب اليه علم الحق من استحالة تجدد الكفر بعد الإيمان  
القصير والمعرفة الحقيقية ودلالة تجدد الكفر على كون ايمانه في الظاهر الباطن وفي الكافي  
مما يدل عليه من الاخبار **الثاني** ان يكون العبادة بمعنى المذكور ولكن لا يكون المراد  
من جملة لم يبعد الحق الاخبار بل يكون جملة خبرية بمعنى الانتابته اي يزداد بها التيقن  
لا ضرر ولا ضرار في الاسلام فالعنى من عرف الله تعالى ينبغي ان لا ينكره بعد المعرفة **الثالث**  
ان يكون المراد بالعبادة معناه المعارف اليهود وبالمعرفة التامة الكاملة ويكون المعنى ان  
عرف الله حق المعرفة اي وصل في معرفته الى غايته ما يمكن ان يصل اليه لم يبعد حق عبادته  
يكفي عن دونه فيجب على الكل الاعتراف بالتقصير في عبادته **الرابع** ان يبقى المعرفة على  
الملاقاة حتى يكون المراد ان كل شخص من عرف الله بانى هو كان لم يبعد حتى الثابت في العالم  
على عمومته ويدخل فيه الخواص والخواص **الخامس** ان المراد بالمعرفة اقوى المعرفة واعلاها  
الموجب للشهادة واللقاء وهي المعرفة الحاصلة بعد مفارقة النفس عن البدن اعنى الحاصلة  
في الآخر لا في الدنيا اذ اقوى المعارف الحقيقية للقاء العبد برباها وفي الآخرة وح يكون المعنى  
من عرف الحق معرفة حقرة بوجوب اللقاء والاستغراق لم يبعد الحق لكون تلك المعرفة في الآخر  
وسقوط التكليف منها **السادس** ان يكون لم يبعد بالتشديد من عبادة الله  
ومنه طوعا معينا اي مدلل ويكون جملة خبرية لا انتابته بمعنى انتهى يكون المراد الحق  
هو الله سبحانه والمعنى من عرف الله لم يبدله بالاستغناء بعبادته وترك التسليم لها والتمسك  
بوامره ونواهيه وترك خدمته وغير ذلك مما يوجب القصور والقصور عن خدمته واداء  
حقوقه **السابع** ان يكون لم يبعد كما ذكرنا من الحق في الوضعين كل ثابت مطابق للواقع  
والمراد ان من عرف الحق الثابت في الواقع اعنى حقيقة الشيء على ما هو عليه لم يبدله ببدل

لغير اهله او ضد بقى خلافة عند مخالفه للطبع وبنوى وضع النفس وممانته **القول**  
 ان يكون بمعية كما ذكر ويراد بالحق في الموضوعين ما اوجب الله على عباده من التكليفات  
 لم يبدل ذلك الواجب بتركه او التهاون في اداؤه وعدم القيام بامثاله **التلخيص** ان يكون  
 لم يبعد كما ذكر ويراد بالحق حق الغير والمراد ان من عرف حق الغير اى علم ان هذا قوله لله  
 ولم يطل ذلك الحق بعدم ايساله الى اهله **العاشرة والخامسة والثلاثون**  
**عشر والثلاثون عشر** ان يراد بالحق في الموضوعين احدا المعاني الاربعة ويكون  
 بعيد بالتشديد اليه ولكن يكون جملة اثني عشر بمعنى النفي والمضيق **الرابع عشر**  
**الخامس عشر والسادس عشر** ان يكون المراد بالحق الاول والوحيد ويراد بالحق الثالث  
 احدا الثلاثة الاخيرة ويكون بعيد مشددة جملة خبرية والمضيق ظام **السابع عشر**  
**والثامن عشر والتاسع عشر** ان الحكم كان الثلاثة المتقدمة الا ان يكون  
 بعيد جملة اثني عشر بمعنى النفي والمضيق ظام **العشرون** ان يكون من استفهام انكاره  
 يكون المراد بالحق في الموضوعين هو الله سبحانه والعناية بشخص عرف الله ولم يبعد وحذف  
 الواو منها خبر ضاؤه وله نظائر كقول ابي الطيب اى يوم سرتنى بوجلنا لرزقنى ثلثة بضد  
 اى لم رزقنى فبيح اشارة الى ان من ترك العبادة مع المعرفة فهو خارج عن المعرفة او كمالها او  
 كأنه لم يعرف لعدم العلم بمقتضاها فوجود معرفة كعدمها للندوة او سقوطه عن درجة الاجتهاد  
 للحكم بكفره وارتداد حى او مسلا وتلبن لا يعرفه تعالى بل كونه اسودا كمنه ولعمرك ان  
 الاستفهام الانكارى اذا كان مطلقا غير مقيد اقصر من متعلق كقولنا من يقول الحق فان  
 المراد منه انه لا يقول الحق احد واما اذا كان مقيدا فالنفي يرجع الى القيد والمراد من متعلقه  
 مع القيد لا مع المقيد كما يخفى فيه فان المراد ان من لم يلق الحق لم يعرفه ولا يبر المراد ان احدا لم يعرفه  
**الحادية والعشرون** ان يكون من اسم موصو لا عبارة عن الواجب ويكون المراد  
 بالحق الاول حقيقة كل شئ والثاني حقيقة ما والحق ان الله عرف حقيقة كل شئ اعنى  
 البادى بخانه فانه الذى عرف حقائق الاشياء كلها على ما هي عليه دون غيره ولا يبعد شيئا

غيره لانه الخالق المعبود فلا يتصور كونه مخلوقا عابدا فيه دلالة على بطلان عبادة غيره  
وعلى ان غيره لا يكون الها ولا يفتحق العبودية من المملوكة والتمولت والانتان كغيره وسبح  
وعلى علمه ولا يخفى ان هذا العمل يوجب جواز اطلاق العارف عليه نعمه وانه لا يضر فيه  
لوروده في نقي البلاغ اذ مع تعدد الحقيقة باب التجاوز اسع على ان اطلاق عرف لا يستلزم  
الطلاق العارف بطريق الاستهبة كما لا يخفى بل لا يستلزم مطلقا **الثاني والعشرون**  
ان يكون من كاذر ويكون لم يعبد مبتدأ للمفعول ويكون الحق الثاني منصوبا بفتح الخافض  
صفته لمفعول مطلق محذوف حتى يكون اللام زائدة عوضا عن المضاف اليه كما في قوله  
فان الجنة هي المادى واشتعل الرأس شيبا والنعمة ان من عرف حقائق الاشياء كلها  
لم يعبد الحق او على الحق وهو عبادة والمراد انه لم يعبد احد عبادة يليق به وعبادة هو  
حق عبادة **الثالث والعشرون** ان يكون من شرطية والحق الاول عبادة والحق  
ثاني والثاني معناه مقابل الباطل ويكون لم يعبد مبتدأ للمفعول ويكون اللام في الحق الثاني  
كما في سابقه والنعمة ان من عرف الحق اى الواجب تعالى بانه ربه لم يعبد لك العارف بالحق له  
لم يعبد احد حقا اى عبادة بالحق لا امتناع كونه ربيا ومربويا والها وما لوها وغايبا ومعبودا  
يكون حكما يطلان قول القائل **الرابع والعشرون** ان يكون المراد من الحق الاول  
الامور الثابتة في نفس الامر ومن الثاني الواجب سبحانه ويكون لم يعبد بمعنى لم يعرف بكونه  
من استغفها منه لانكاره حتى يكون المعنى اى شخص عرف الموجودات واطلع على احوالها ولم  
يعرف الواجب لله وخاصة ان من عرف الاشياء والموجودات عرف النعمة ان لها صانعا وموجدا  
حكما هو البد الاول **الخامس والعشرون** ان يكون الامر كاذرا لان يكون من  
موصولة ومجمله لم يعبد استغفها لانكاره حتى يكون المعنى ان من عرف حقائق الاشياء واطلع  
على احوال الموجودات الثابتة في الواقع البس غاربا بالواجب تعالى وكونه خالقا وموجدا لها  
**السادس والعشرون** ان يراد من الحق في الموضعين الواجب لله ويكون لم يعبد بمعنى  
المعروف ويكون الجملة استغفها لانكاره ويكون من موصولة حتى يكون المعنى من عرف الواجب



البرهنة بل بعد البتة **التابع والعشرون** ان يكون المراد من معرفة الحق  
 اعتقاد معرفته بكنهه حتى يكون المعنى ان من اعتقد انه عرف الواجب بكنهه كان محبوطا بالأعمال  
 العبادات فكان له بعد الحق **التابع والعشرون** ان يكون المراد به ولكن يكون بعد  
 عن معرفته والمعنى من اعتقاد انه عرف الحق بكنهه أي عرفه كما هو عليه ذاته وفي الواقع لم يعرفه  
 بل عرف ما تقوم به وصار مخلوقا في ذمته وهو غير الحق سبحانه وعليه عمل بعض العلماء قوله عليه  
 اشهد الناس عذابا يوم القيمة هم **المصورون والتابع والعشرون** ان يكون المراد به  
 ويكون بعد بمعنى بذل والمعنى من اعتقاد انه عرف الحق بكنهه ليس بذلك الله ثم **الثلاثون**  
 ان يكون المراد به ويكون بعد بمعنى ينكر والمعنى من زعم انه عرف الله بالكنهه ليس منكرا له ومجاها  
 إياه فانه غير الله تعالى **الحادي والثلاثون والثاني والثلاثون** ان يكون  
 المراد ذكره ويكون بعد بمعنى بذل او ينكر ولا استفهام الانكار والمعنى أي شخص زعم انه عرف  
 الله بالكنهه ولم يكن منذئذ له ومنكر إياه والواو هنا مقدر كما تقدم مثله **الثالث**  
**الثلاثون** ان يكون بعد بمعنى ينكر ويكون المراد من الحق الأول الامور الثابتة في  
 الواقع ومن الحق الثاني الواجب تعالى ويكون مجله لم تثابت مراد اجا التهي كما مر نظيره  
 المعنى من عرف الاشياء الثابتة واطلع على احوال الموجودات او كيفية نسبت بعضها الى بعض  
 بالعلية والمعلولية وانتهاء الامر اليه ثم ينبغي ان لا ينكر الحق الأول تعالى **الرابع والثلاثون**  
 ان يكون المراد من الحق الأول الاشياء الثابتة ومن الحق الثاني الحق الشرعي اللازم على  
 العباد ويكون بعد مجله خبرية بمعنى بذل والمعنى ان من عرف الموجودات حسب بعضها الى بعض  
 بالعلية والمعلولية لم يذلل الحق الشرعي الذي اوجبه الله تعالى هو ان ينسب العبد كل شيء الى  
 المبدأ الأول فالمراد انه يذلل الحق الشرعي لم يطله بنسبة الموجودات الى غير علته العلل الحق  
 الأول بالاستقلال لا بالشرك **الخامس والثلاثون** ان يكون المراد به ويكون مجله  
 الخبرية بمعنى الانشاء والمعنى ظاهرا **الخامس والثلاثون الى الخاص**  
**الامر بعين** ان يكون المراد من الحق الأول القران فانه احد اسمائه وقد عبر عنه بنحو

كقوله تعالى وَالَّذِينَ آمَنُوا بِمَا نَزَّلَ عَلَىٰ مُحَمَّدٍ وَهُوَ الْحَقُّ وَقَوْلُهُ تَعَالَى وَتَرَىٰ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ  
الَّذِينَ نَزَّلَ إِلَيْهِمْ مِنْ ذِكْرٍ هُوَ الْحَقُّ وَمِنْ الْحَقِّ الثَّانِي أَحَدُ الْأُمُورِ الْعَشْرِ الْوَاجِبِ تَعَالَى  
وَالْحَقُّ الشَّرْعِيُّ الْوَاجِبُ حَقُّ الْغَيْرِ وَاقْتِحَ كَانَ الْمَذْهَبُ الْحَقُّ وَالزُّوْقُ الْمَقْسُومُ الْمَقْدَحُ كَمَا عُبِّرَ  
عَنْهُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَنَحْنُ السَّمَاءُ رِزْقُكُمْ إِلَى قَوْلِهِ أَيْزُكُم مِّثْلَ مَا أَنْتُمْ تُطْفِقُونَ وَالْوَرَقَةُ  
وَوَعَدَ اللَّهُ تَعَالَى كَمَا عُبِّرَ عَنْهُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَعَدَا اللَّهُ حَقُّ وَقَوْلُهُ سُبْحَانَهُ وَبَسْتَدِينُونَ لِحَقِّ  
هُوَ كُلُّ أَحْيٍ وَدِينٍ أَيْزُكُم حَقُّ وَالْقُرْآنُ فَسَفَرُهُ لَمْ يَكُنْ مَعَهُ لَمْ يَكُنْ يَكُونُ لَمْ يَكُنْ يَكُونُ  
الْجَمْلَةُ خَيْرٌ مِنَ الْمَعْنَى مِنْ عَرَفِ الْقُرْآنِ وَاسْتَرْهَ وَتَفَكَّرَ بِأَيَّتِهِ وَوَقَفَ عَلَىٰ مَعَانِيهِ الظَّاهِرَةِ وَالْبَاطِنَةِ  
لَمْ يَنْكُرِ الْوَاجِبَ سُبْحَانَهُ لِمَا فِيهِ مِنَ التَّوَاهِدِ الدَّالَّةِ عَلَىٰ رُبُوبِيَّتِهِ وَلِمَا فِيهِ مِنَ الْفَضَائِلِ وَالْبَلَاغَةِ  
وَعَلَىٰ الْحَقِّ الدَّالَّةِ عَلَىٰ أَنَّهُ لَيْسَ بِكَلَامِ الْبَشَرِ فَعِلِمُ أَنَّهُ مِنَ الدِّينِ رَجَبٌ حَقٌّ عَلَيْهِمْ وَلَمْ يَنْكُرِ الْحَقُّ  
الشَّرْعِيُّ وَلَا حَقُّ الْغَيْرِ وَلَا أَحْيٍ حَقُّ لِمَا فِيهِ مِنَ الْآيَاتِ الْأَمْرِيَّةِ الْوَاجِبَاتِ الشَّرْعِيَّةِ وَابْتِهَالِ كُلِّ حَقٍّ  
إِلَىٰ صَاحِبِهِ الْأَسْقَاتَانِ عَلَىٰ كُلِّ حَقٍّ صِفَاتِهِ وَلِمَا فِيهِ مِنَ التَّوَاهِدِ الْوَاقِعِ مِنَ تَرَكِ الْوَاجِبَاتِ الْحَقُّ  
الشَّرْعِيَّةِ وَتَضَمُّنِ حَقِّ الْغَيْرِ وَالتَّعَدُّنِ كُلِّ حَقٍّ وَالْبَلَدِ إِلَىٰ الْبَاطِلِ وَلَمْ يَنْكُرِ الْمَذْهَبُ الْحَقُّ اعْتِنَى  
أَمَانَةَ الْعَرَفَةِ الظَّاهِرَةِ لِمَا فِيهِ مِنَ الْآيَاتِ الدَّالَّةِ فِي حَقِّهِمْ وَلَمْ يَنْكُرِ أَنَّهُ دَرْجَةٌ مَقْسُومًا بِأَيَّتِهِ وَخَيْرٌ  
يَحْتَسِبُ وَخَيْرٌ لَا يَحْتَسِبُ لِمَا فِيهِ مِنَ الْآيَاتِ الدَّالَّةِ وَلَمْ يَنْكُرِ الْوَلَايَةَ لِمَا فِيهِ مِنَ الْآيَاتِ الدَّالَّةِ عَلَىٰ عَمَلِهِ  
وَوُقُوعِهِ وَصُورَتِهِ بِمَحْوَلٍ يُغْنِي عَنْهُ الْمَوْتُ وَكُلُّ شَيْءٍ هَذَا لَكِنَّ الْأَوْجِدَ وَكُلُّهُ عَلَيْهِمَا فَايَنْ  
وَأَيَّامَ صَبِيحَتِهِمْ أَتَاهُمْ مَبْتُوتُونَ وَلَمْ يَنْكُرِ الْقَبْرَ أَوْ مَا وَعَدَ اللَّهُ تَعَالَى الدَّالَّةِ الْآيَاتِ الْكَبِيرَةِ عَلَىٰ عَيْنَيْهَا  
وَلَمْ يَنْكُرِ الْقُرْآنَ بِأَنَّهُ لَيْسَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ الدَّالَّةِ الْآيَاتِ الْكَبِيرَةِ عَلَىٰ أَنَّهُ مَكَلَامُ اللَّهِ تَعَالَى كَقَوْلِهِ تَعَالَى  
وَكُنْزُكَ مِنْ عِنْدِ عِزِّ اللَّهِ لَوْجَدَ وَافِيَهُ لَخَلَّافًا كَثِيرًا وَقَوْلُهُ تَزَكَّرْ بِرُوحِ الْإِيمَانِ وَغَيْرِ ذَلِكَ  
مِنَ الْآيَاتِ الْكَبِيرَةِ الْأَرْبَعُونَ إِلَى الرَّابِعِ وَالْخَمْسِينَ إِلَى الْحَكْمِ  
الْمَجْمُوعِ عَلَىٰ خَالِهِ وَلَكِنْ كَانَتْ الْجَمْلَةُ انْتِشَابَةً مِثْلَ الْأَصْرِ وَلَا ضَرَارَ وَالْعَمَلُ فِي الْكَلَامِ يَنْهَضُ بَعْدَ  
مُلَاحَظَةِ نَاسِقٍ وَفِيهِ بِالْعَيْنِ أَنَّهَا الْفَخْلُوسُ الْخَمْسُونَ إِلَى الثَّالِثِ وَالْخَمْسِينَ  
إِنْ تَقِي الْحَكْمَ فِي الْمَجْمُوعِ عَلَىٰ خَالِهِ وَلَكِنْ كَانَتْ غَلَاظِيفُهُمْ الْأَنْكَارُ لَمْ يَبْعُدُ عَنْهُمْ بَعْدَ

صلوا على النبي ولا تصلوا على النبي كان المراد بالنبي الثاني الارض المرتفعة فانها بعد صلابة  
 اى صلوا على محمد بن عبد الله ولا تصلوا في المكان المرتفع او الثاني يكون بالمعنى يكون التشديد هو لا  
 يطلق عليه كما بان وحيث انما اعرج الى رسول الله صلى الله عليه وآله وقال السلام عليك  
 يا نبي الله فقال لا تنابذ باسمي يا نبي الله وقد روى مثل هذا الخبر صاحب الجامع باسناد  
 عن ابن عباس قال قال اعرج لرسول الله صلى الله عليه وآله يا نبي الله قال لا تنابذ باسمي الله ولكن  
 نبي الله **اقول** ما وقع في كلام الاعرج انما هو المعنى فرد رسول الله صلى الله عليه وآله يا نبي الله لا بالمعنى  
 بل بالتشديد لهذا الوجه في ذلك اما لان النبي لبت ما خوزة من النبا بالمعنى الذي عنى الخبر فمع  
 يكون النبي عنى الخبر اعرج بل ملحوظة من النبي وهو ما ارتفع من الارض والنبوة وهو النبي  
 المرتفع فعنى النبي الرفع ومعنى النبي الرفع كاصح بذلك جماعة من اهل اللغة وقال صاحب  
 الجامع سمعت لك في السير القوي حديثه السلم واما ما رواه العرب فخصائهم على ترك المعنى في  
 النبي وان كان ملحوظا من النبا بمعنى الخبر فانه وان كان ملحوظا منه وكان ضللا معناه الفاعل  
 للنبا فعنى الخبر عن الله نعم الا ان العرب تركوا المعنى في النبي اما للتخفيف او للتحريز عن الالتباس  
 بالنبي معناه الجسد او لغرض ذلك وبذلك على ذلك ما ذكره الخبزي في ان رجلا قال له يا نبي الله فقال  
 لا تنبذ باسمي فاما انما نبي الله النبي فمعناه الفاعل للنبا فعنى الخبر لا نبي الله فاعلى الله  
 اى الخبر يجوز فيه تحققي المعنى وتخفيفه بقى بنا ونبأ وانبأ قال يسوي به ليس احد من العرب لا  
 يقول نبي الله المعنى غير انهم تركوا الرفع في النبي كما تركوا في الذرية والخاصية الا اهل مكة فم  
 هم يسمون هذه الالحاد الثلاثة ولا يسمون غيرها ويخالفون العرب في ذلك وقال الخبزي في حديثك  
 على التعم اذا طلعت عليهم ونبأت من ارض الى ارض او اخبرت من هذا الى هذا وهذا المعنى  
 اذا اراد الاعرج بقوله يا نبي الله لا نبي الله لا نبي الله فانه يخرج من مكة الى المدينة فانه لم يكن له في لغة قريش  
 في الكفاية عن ابن عبد الله عليه السلام انه قال قال صلى الله عليه وآله وسلم ان لا يشع ويجمع لغوي لا  
 يروى ويحطش لغوي الى ان قال ولا حجة لا بينك وبينك وانما حجة فاستأله وانك  
 معطى ولا عمل ولا عمل ولا عمل لا يمكن له ظهور **الحديث** **اقول** الظاهر ان المراد من قوله عليه

لا تنبذ باسمي

حديث

لَا تَعْلَمُ خَيْرًا وَلَا يَمْلِكُ أَنْ لَا تَعْلَمَ مِنْ حِجَّةِ أَكْثَارِ الْخَيْرِ لَهُ وَلَا بِنَامٍ مَوْجِبَةٍ أَكْثَارِ الْخَيْرِ  
 بِقَالَ مَلَكُهُ وَمَلَأَتْ مِنْهُ إِذَا سَأَلَ قَالَ **اللَّهُ سُبْحَانَهُ** فِي مَوْرَةِ الْكَهْفِ وَكَيْفَ يَأْتِي  
 كَيْفَهُمْ ثَلَاثًا سِتِينَ وَارْدًا وَاسْعًا قَرَأَ جَعَةً ثَلَاثًا بِالتَّوْبَةِ وَاعْرُودَ بِالْأَضَانَةِ فَعَلَى  
 الثَّانِي يَتَعَيَّنُ كَوْنُ سِتِينَ مُعْتَبَرِ الْعَدَدِ عَلَى الْأَوَّلِ لِمَا أَنْ يَكُونَ سِتِينَ بِدَلَامٍ ثَلَاثًا وَأَعُظِفَ  
 بَيَانُ لَهُ كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ بَعْضُهُمْ أَوْ يَكُونُ تَمَيُّزًا كَمَا احْتَمَلَهُ بَعْضُ الْفَرَاغِ كَقَوْلِهِ عَشْرًا مَالًا زَبَدًا عَلَى  
 الْقِرَاءَةِ الْأَوَّلَى وَعَلَى الثَّانِيَةِ بِنَاءً عَلَى الْإِحْتِمَالِ الْآخِرِ وَالْأَشْكَالُ بِنَاءً كَيْفَ يَكُونُ تَمَيُّزًا ثَلَاثًا  
 جَمَاعَةً أَنْ مَقْصُودُ قَوَاعِدِهِمْ أَنْ يَكُونَ مُفْرَدًا **وَالْجَوَابُ** أَنَّهُمْ جُوزُوا التَّخَيُّمَ مَوْجِبَ الْوَجْهِ  
 فِي التَّخَيُّمِ وَمِنْهُ قَوْلُهُ تَعَالَى بِالْآخِرِينَ نَأْمًا لَا فَنَ قَبْلَ نَادِجِ الْعَدَلِ عَنْ الْإِحْصَاءِ  
 تَعَادُلِ ثَلَاثًا إِلَى عَمْرٍو وَهُوَ ثَلَاثًا وَارْدًا وَاسْعًا قُلْنَا الْكُنْهَ أَمَا حَقَّقَ الْقَوَائِفَ  
 أَوْ كَوْنُ مَدِّ لِسْتِهِمُ بِالسِّتِينَ التَّسْبِئَةَ ثَلَاثًا وَانْأَارْدًا وَاسْعًا لِأَحْذَمِ السِّتِينَ قَرْنِيَّةً  
 وَبَدَلَ عَلَى لِكَ مَادِي أَنْ يَجُوزَ سَأَلُ عَلِيًّا عَلَيْهِ عَمَّا مَدَّ لِسْتِهِمْ فَخَصَّ بِهَا فِي الْقُرْآنِ فَقَالَ  
 أَنَا جِدْتُ كِتَابًا ثَلَاثًا مَائَةً فَقَالَ ذَاكَ بِنِي السِّتِينَ مَعْدَانِي الْقِسْمَ مَعَالِطُ مَطْقِبَةٍ  
 الْإِنْسَانُ مَبَانٍ لِلْفَرَسِ وَالْفَرَسُ جَوَانٍ يَبْتَغِي الْإِنْسَانُ مَبَانٍ لِلْجَوَانِ **وَجَوَابُهَا**  
 أَنْ يَصْنَعَ قَوْلَنَا الْفَرَسُ جَوَانٍ أَنَّ الْفَرَسَ مَا يَصْدُقُ عَلَيْهِ الْجَوَانُ أَوْ يَجِدُ مَعْرُوقَ التَّخَيُّمِ أَنَّ  
 الْإِنْسَانَ مَبَانٍ لِمَصْدَاقِ خَاصِّ الْجَوَانِ أَوْ شَيْءٍ خَاصٍّ يَجِدُ مَعَهُ **مَعْنًا بِالْمَعْنَاءِ**  
 وَفِيهَا جَانِبَانِ بِالْبَدَلِ بَدَلُ لَفْظٍ فِي دَرْجَةِ خَاصِّ فَرَسٍ أَخَذَ شِدَّةً وَرَدَّ أَسْكَدَ لَفْظًا  
 وَرَدَّ بَعْضُهُ دَرَجَاتٍ غَاكِرَ رَاقِعٍ شَوْءٌ عَرِشُودَ أَنْ يَفْعَلَ عَرَادَ جَانِبًا يَابَعِيَّةً وَدَرْجَةً رَاقِعٍ  
 شَوْءٌ كَرَامَتًا عَرِشُودَ وَنَظَرُ مَعْنَى أَنْ خَالِصًا مَصْلُ شَوْءٍ بِرَاكِرَ كَرَامَتٍ كَرَامَتًا بِعِنَى الْأَزْ  
 أَنْ دَرْجَةً غَاكِرَ شَوْءٍ بِرَاقِعٍ لَفْظًا دَلَّ كَيْدُ شَوْءٍ شَوْءٍ شَوْءٍ شَوْءٍ شَوْءٍ شَوْءٍ شَوْءٍ شَوْءٍ  
**مَعْنًا بِاسْمِ مُحَمَّدٍ** دَرْجَتُهُ بَلْ كُنْتُ دَرْجَتُهُ رَاقِعًا بِعِنَى دَرْجَتُهُ كَشِدْتُ كَرَامَتًا  
 مَدَّاسْتُ بَلْ كُنْتُ دَرْجَتُهُ كَرَامَتُهُ رَاقِعًا بِعِنَى دَرْجَتُهُ بِعِنَى دَرْجَتُهُ بِعِنَى دَرْجَتُهُ بِعِنَى  
 فِي نَقْطَةِ رَاقِعٍ شَوْءٍ وَجَوَانٍ مَدَّاسْتُ مَدَّاسْتُ مَدَّاسْتُ مَدَّاسْتُ مَدَّاسْتُ مَدَّاسْتُ مَدَّاسْتُ مَدَّاسْتُ  
 بِعَرِيَّةٍ

مَطْقِبَةٍ  
 مَعَالِطَةٍ

مَعْنًا

مَعْنًا

أَيْضًا

هر چه عاجز است بر آن و انقلاب بعضی عاقل را می باشد یعنی عین او برود و آخر شود بر  
 ترقی کند یعنی هر یک از حرف آن از مرتبه احاد بشرا و بوند و منقلب شود یعنی غر و نلش  
 مترقیه برخلاف ترقی باشد شود علی میشود **معقبا** با ستم **جلیب**  
 ترا تخیال بر لپهای خندان جانی شد مطر و آب چون لغت بابی که جی باشد  
 در طرف آب واقع شد یعنی در جای آب یعنی لفظ آب و شتم و جی که با و متصل شود  
**حبیب** میشود **فی الکافی** عن یحیی بن علی انه قال لست و انما علی هذا الامر و انما  
 تعارفهم علیه لعل المراد انکم معاشر الشیعہ لست و انما علی التشیع اذ لو کنتم متوابعین علی  
 التشیع یجری بینکم جمعا المولاه و اداء الحقوق و نعم ذلك کل من کان علی التشیع و لیس  
 کلک بل انما انتم متعارفون علی التشیع متعارف بعضکم بعضا علیهم مردن مولاه و علی هذا  
 يجوز ان يكون الحديث ارد الموردا لانکار و ان يكون واحدا موقع الخبر و یجوز ان يكون  
 المراد ان یجوز القول بالتشیع یوجب التواشی بینکم و انما یوجب التعارف بینکم و انما التواشی انما  
 یوجب مودا و غیر ذلك لا یوجب مودا و عنوان الباب لهذا الحديث **الکافی** هذا باب ان  
 التواشی لریق فی الدین و انما وقع علی التعارف فی بعض النسخ و انما هو التعارف بمعناه کما  
 یباید من اللفظ ان سبب التواشی بین المسلمین لیس هو الدین و لا هو سبق علی بل انما سببه  
 التعارف بینهم و ابتناؤه علی ذلك و هذا معنى اخر غیر المعنیين المذكورين لا یکاد یستفاد من  
 الحديث الا ان یشکلف فی التخصیص باو خاعها الی المعنی الاول **مسئله** **مختص**  
 قد کثر فی کتب الفقهاء المظف بعد سواء یا و کقولهم سواء **تشر** بالنسبة او لا و یرد علیه اشکال  
 و هو ان و یقتضی احد الشیئین او الاشياء و التوبة **تشر** الشیئین او الاشياء و لذلك منع  
 جماعة من محقق العریة من التقدیم ابرار او بعد لفظ سواء و قالوا التواشی بعد التظالم  
 النسبة التي ما بعد ما و انما قبلها لا یستغنی لاحد ما عن الامر کقولہ لقالی سواء علیهم ان یستغنی  
 لهم ام لم تستغنی لهم و سواء علینا ان یزعمنا ام خیرا و سواء علیهم ان یأخذنا ام لم یتخذنا  
 و سواء علیکم ان تدعوا مؤمنهم ام انتم ضامنون و قال ابو علی القاسمی لا یجوز او بعد سواء فلا یبقی

معقبا

جلیب

مختص

سواء على مثل أو تعدد لأنهم يرون المعنى سواء على أحدهما وهذا لا يجوز لأن التثنية بفتح فسيف  
 فساداً وقال ابن هشام في الفصح قد اطلع الفقهاء وغيرهم بأن يقولوا سواء كان كذا أو كذا ونحو  
 قولهم اقل الأمرين من كذا وكذا والضمير العطف في الأول بام وفي الثاني بالوار ثم نقل عن بعض  
 سواه قولاً وصحبت قال وهو هو ونقل عن المذاهب أن ابن محبوب في من طريق الزعفراني أنه  
 سألهم وحكم عليه بأنه من الشذوذ مما كان وقد اختلف صاحب الفصاح بعض أهل العربية وظاهر  
 الشيخ الرضوي اختيار ذلك حيث قال بعد نقل كلام الفارسي وخبره أن أبو بصير أحسن خبر  
 وبور عليه أن أبا بصير يقضي أحد الشبهين أو الاشتباة فيكون معنى سواء على إتمام تعدد  
 سواء على أنها فعلت أي الذي فعلت من الأمرين وهذا ابنه ظاهر اللفظ عاذاً إنما الزم ذلك في  
 أو دام لأنه جعل سواء خبراً مقدماً وما بعده متبداً والوجه أن سواء خبر مبتدأ محذوف أي  
 الأمران سواء ثم بين الأمرين بقوله فتا وقد تعدد الجملة ساقية مستجاب الشرط المذكور  
 في تخمين الفعل بعد سواء وما أتى بالضماء الأخرى إلى إضافة الماضي في مثله معنى المستقبل  
 وما ذاك إلا التحقير بمعنى الشرط انتهى كلام الرضوي في فرق السبغ في شرح كتاب مسبوحة بين ما  
 لو دخلت حمزة التثنية بعد سواء ولم تدخل يجوز أو على الثاني دون الأول فقال سواء إذا قلت  
 بعدها الف لا استغفها لم يمت بام بعدها أقولك سواء على إتمام تعدد وإن كان بعد سواء  
 ضلأن يفهم استغفها جاز عطف أحدهما على الآخر وأقولك سواء على فتا وقد انتهى بتعد  
 تفحص في المسئلة ثلثة أقوال المتبع مكم وأجوابهم والتفصيل بل التحقيق أن في المسئلة أربعة  
 أقوال أحدها جواز العطف بعد سواء بأوامر كلها والثاني جواز بام دون أو والثالث قول  
 السبغ في الرابع قول الرضوي وهو عدم الجواز بينهما وجوب التأويل في كل عبارة وقع فيها العطف  
 بعد سواء بأوامر يحمل سواء خبراً للقبول محذوفه وحاصل كلامه أن لفظ بام كافٍ في إتمامها  
 أحد الشبهين أو الاشتباة فلا يجوز العطف بها سواء بقي منها أو ذهب إلى الفصح سواء على أن  
 الأمرين وهو الفساد إذاً اللازم أن يبق سواء على الأمرين وعلى هذا لا يلزم أن يقبل لفظ سواء  
 في قوله تعالى سواء على استغفر لكم أم لم تستغفر لكم وفي مثل قولهم سواء على فتا وقد

خبر ابتدا محذوف و بجمل مانع من الفعلين المعطوفين حذفها على الخوام اول بلفظه اربابا  
 للبتة المحذوف اعني الامر برفع الابه الامران سواء ثم بين الامر بين بائها الاستغفار واعد  
 فالتوبة وقت عليها معا ولفظه لم انما وقت في بيانها فاعلم ان ما فعل انما هو واحد فانما لا  
 ان الامر بين المتساويين الذين بفعل احدهما وهو هذا اوزاك وانت خبر بان كلامه الصحيح  
 لو ثبت فاذكره من كون لفظه لم كلفظة او في اقتضائهما احد الشبهين والاشياء حتى يدل على  
 التردد بالاولا ظاهر كلامهم انما لا تقيد تردد بدرا واما البرادها المتجرد الاتصال بين الجملتين في  
 الابه ان الاستغفار وعدم سواء وازداد لفظه او المتجرد الاتصال بين الجملتين وعلى هذا فاصح  
 الاقوال هو الثاني اعني جواز العطف بعد سواء بام دون او كما في نسخة **فما يثبت في الخبرين**  
 مالي اربكم كلكم سكوتا والله في خلق البهائم مراد بيهوت فاصح كذا بين برشتا  
 وبعضه كنهه انك اسم ان رهوت است و مقابل كنهه كذا اسم ان يمحوت است فاصح انت كنه  
 حصر فرموده است وبعضه كنهه انك اسم ان شواست و در خبر اول كنه چون حقتالي  
 ز بين را خبر اول از اهرم بكاف و ترا هفت طبقه كذا يند و فرشته را بخدا فرمود و فرشته  
 دستها از مشرق تا مغرب كشيده و اين هفت بين را بر دوش گرفت و براي قرار دوى حقتالي  
 كاوى از فر دوس فرستاد كه انرا چهل هزار قوائم آنقرشته قدم بر كوهان آن كاوخدا و چون  
 قدم آن بر كوهان او رسيد منزل بود لهذا حقتالي يا قوتى خلق كرد كه مسافت طول و عرض  
 آن پانصد سال راه بود و از ابرامامى كوهان آن كاوخدا و آنقرشته قدم بر آن يا قوتى نهاد  
 قرار گرفت و براي قرار قوائم كلوسكى سبز بنا فرمود كه مسافت آن مقدار مسافت هفت است  
 و براي قرار آن سنگ ماهى بنا فرمود و از سنگ كبريا پرستى نهاد و باقى اعضاى دى چيزى  
 بر آن نيت و آن ماهى را آب است آب بر باد و بر قدرت حقتالي و هم روز و صفتى شمر است  
 كه چيست مگر شلاراهه را كه ضايت سپيدم و هر شتا از عجايب قدرت حقتالي غايبه از غيبه  
 صنع او ساكنه غايبه و حال فكر بكنى از عجايب قدرت عزاب صنع او و اما جملى است كه مجموع  
 ز بين بلكه نا بر آنچه ذكر شد بر پشت است **من الما الطائ المشهوره** است

عليه السلام  
 في الخبرين  
 في الخبرين

في الخبرين  
 في الخبرين  
 في الخبرين

به العلامة في الحج على طهارة الجسم تنجس بالاذن والخيار والطباع وهو ان المسكر لا يجب  
 عن التوب البدن بالاجماع لوقوع الخلاف فيه وكل من يجنب ان يترك عن التوب البدن بالاجماع  
 اذ خلاف في وجوب ان التوبة تنجس بها في الصلوة ينتج ان المسكر ليس بجنب **واجاب عنه**  
 بان الاجماع المذكور في المقدمتين اخذ فيها لا عنه واحدا لانه جعل في الكبرى كيفية  
 للربط بهذا على وثاقته خارجا عن طهارة القضية وفي الصغرى جعل جزء المحمول اذ المراد  
 المسكر لا يجب ان التوب البدن وجوبا اجماعيا ومع لا يتعد الوسط فلا انتاج واورد  
 عليه بان الاجماع الذي ذكره في الكبرى جهة الحمل وكيفية الربط وبذلك على وثاقته لا ريب  
 في انه من جهة الضرورة التي وقعت جهة للقضية ان يحصل معناه القطع فكانه قبل كل من  
 يجنب ان التوب البدن قطعاً وقد تقرر ان الضرورة التي كانت جهة للقضية صادقة  
 اذ جعلت جزء المحمول يكون قضية صادقة انهم ويكون الجهة انهم هي الضرورة ومع وجودها  
 ان يجعل الاجماع بمعنى القطع الذي هو جهة الحمل في قولنا كل من يجنب ان التوب البدن  
 قطعاً جزء المحمول حتى يصير القضية هكذا كل من يجنب قطعاً او ضرورياً وجب ان التوب  
 والبدن بالضرورة وتبين ان كل من يجنب ان التوب البدن وجوبا قطعياً او  
 ضرورياً بالضرورة وهي مع الصغر التي جعل الاجماع فيها انهم جزء المحمول اي قولنا كل قطع  
 مسكر ليس يقطع او ضرورياً وجوباً ان التوب البدن بالضرورة او كل مسكر لا يجب  
 اذ انه عن التوب البدن وجوبا قطعياً او ضرورياً بالضرورة ينتج ان المسكر ليس بجنب ضرورياً  
 لان شرط الانتاج حاصلة لاتحاد الوسط وقد ثبت صدق المقدمتين انهم وعلى هذا  
 يقع جواب العلامة في التصحيح في الجواب ان بان الضرورة التي تقرر انها اذا كانت جهة للقضية  
 صادقة وجعلت جزء المحمول كانت القضية انهم صادقة مع كون جهتها الضرورة انما في الضرورة  
 التي هي اذ التمسك بالمقابلة لا امكان والامتناع لا القطع المراد منها الذي هو لازم للاجماع  
 لانه بمعنى الجزم لا الضرورة معنى المذكور ولا نسلم ان القطع معنى الجزم لا الضرورة بل معنى  
 المذكور ولا نسلم ان القطع معنى الجزم اذا كان جهة للقضية الصادقة يكون القضية عند جملة



جزء المحمول ابته صادقة مطلقا بل يصدق على جملة ولا يصدق على الاخرى وتفصيل الكلام  
ان العلم وانواعه من الجزم والظن ومشتقاته من الضرون والاكساب اذا كان جملة لقضية  
مثل ان نقول الاربعة زوج بالضرون اى بالبداهة لا الضروة المقابلة للامكان فاذا جعل  
الضرون جزء للمحمول وقبل كل اربعة ضرورى الزوجية اى بدقيتها وبعبارة اخرى كل اربعة  
زوج زوجية ضرورية اى بدقيتها في ان اربعة كل اربعة بحكم العقل عليها بالزوجية ضرورية  
اى المستور بعنوان مفهوم الاربعة الكلى اذا مدرك هذه القضية الكلية اى كل اربعة  
زوج بحكم حكما بدقيتها بحيث يرى الى جميع افراد الاربعة فصدقها مسلم وان اردنا ان  
كل اربعة باى ضرورة ضرورية بحكم العقل عليها بالزوجية بدقته فتم والتد ظاهرا ان ذلك لم  
الاربعة التى في كبرى بد مثلا اذا لم نعلمها انها اربعة وتصورناها بعنوان انها في كبرى بد  
ولم يحكم عليها بالبدقيتها انها زوج نعم بحكم عليها في ضمن الحكم على كل اربعة انها زوج بالضرورة  
ضرورية لان الحكم الضرورى الذى في هذه القضية اما على الافراد جميعا ضمن جعلتها  
هذا الفرد واما على المفهوم بحيث يرى الى جميع الافراد على اختلاف الرايين وعلى اى حال  
لذلك يتعلق بجميع الافراد وفرادى الحكم ههنا ليس الا ذلك والتفسير ان ملاحظة الشيء  
بالعنوانات المختلفة قد يكون لها اثر في تعلق علمنا باحواله وصفاته مثلا اذا سمعنا ان  
ابن زيد عالم وجزءنا به لكنى نشاهد ولم نعرفه فقد يتفق ان نشاهد ولم نعرفه ان ابن زيد  
زوج يجوز ان لا نعلم ان هذا الشخص عالم بل نشك ان عالم او نظن انه ليس بعالم المحصول بعض  
الامارات مثل ان يكون لباسه ثياب العلماء في اذا تصورنا افراد الاربعة بعنوان مفهوم  
الاربعة يجوز ان يحكم عليه ضرورة بالزوجية بناء على الذرور الذى يمد العقل بين مفهوم  
الاربعة ومفهوم الزوجية لكن اذا تصورنا بعض افرادها الواقية بعنوان اخر مثل ان ترى  
كبرى بد كما ذكرنا في لا يبين بحكم عليها بالزوجية ضرورية اذ لا لزوم بين مفهوم الكاثر في  
كبرى بد مفهوم الزوجية والتوصل اما اذا قلنا الاربعة زوج بالضرون فان اربعة بالضرون  
الضرورية التى هي مقابل الامكان والاستماع في اما ان يجعل تلك الضرورة جملة للقضية

او يجعل جزء المحمول حتى يرجع القضية الى قولنا كل اربعة ضروري الزوجية وعلى التبع  
 يكون القضية صادقة اذ كل اربعة في الواقع سواء تصورت بخصوصها بان تنبؤ في بعض  
 غير الاربعة او بتصور في ضمن هذه القضية الكلية اعني قولنا كل اربعة زوج فان حمل الزوجية  
 في هذه القضية على مفهوم الاربعة الكل فاقى تحت هذا المفهوم الكل يكون متصورا  
 بعنوان الاربعة اي كونه اربعة ولم يتصور بعنوان انها اربعة وان كانت في الواقع اربعة  
 بل تصورت بعنوان ان ترك كونها في كثير بل كانت قد علم بان يشب لها الزوجية والضرورة العقل  
 للأمكن والاشتاع سواء جعلت هذه الضرورة حجة للعمل او جزء للمحمول فان كل اربعة واقعة  
 سواء تصورت بعنوان الاربعة خصوصا او عموما او بعنوان اخر او لم يتصور اصلا يكون الزوجية  
 لها ثابتة بالضرورة المذكورة على ان حجة العمل يكون ضرورية الزوجية انما على ان يكون جزء  
 للمحمول واما لو اريد بالضرورة معنى القطع والجزم او البداهة او غيرها مما يرجع الى معنى العلم  
 في ان جعلت حجة العمل كانت القضية صادقة سواء كانت الاربعة متصور بوصف اربعة  
 خصوصا او عموما في ضمن القضية الكلية اعني قولنا الاربعة زوج او متصور بعنوان اخر فان  
 كل الاربعة واقعة يكون حمل الزوجية عليها على البداهة ودون القن والتك واما لما لا  
 ان الاربعة ان كانت قطعية اي متصور بوصف اربعة خصوصا او عموما يكون الزوجية  
 المحولة عليها بالبداهة والقطع انما قطعية وان كانت نظمية او شكوكية فيها بالبداهة يتصور بعنوان  
 الاربعة بل بعنوان اخر بان يتصور الدام التي في كثير بدمية بين كونها اربعة واكثر او  
 اقل مما عرّج كونها اربعة او بدونه يكون الزوجية المحولة عليها على القطع والبداهة  
 منظونة او شكوكية فيها انما وان جعلت جزء للمحمول حتى يرجع القضية الى قولنا الاربعة  
 قطعية الزوجية او الاربعة زوج بالزوجية القطعية فلا يكون صادقة على الإطلاق ولا  
 كاذبة كل بل ان كانت الاربعة متصورة بعنوان الاربعة خصوصا او في ضمن القضية الكلية  
 حتى يكون الاربعة قطعية ومع كون الزوجية للمحمول عليها انما قطعية فيكون القضية صادقة  
 اذ الاربعة القطعية اي المتصورة للعقل بوصف اربعة خصوصا او عموما يحكم عليها

بالزوجة القطعية وأما لم يتصور بعنوان الاربعية بل بصورت بعنوان اخر كما قلنا  
 في كونها في كس زهد فان القضية لا تكون صادقة لان الاربعية وان كانت اربعة واقعية  
 ولكن لم يتصور للعقل بعنوان الاربعية على القطع والبداهة فكيف يحكم عليها بالزوجة القطعية بل  
 الزوجة المحمولة عليها عند العقل يكون على وزن الاربعية فان كانت الاربعية في كونها اربعة  
 مضمونة عند العقل يكون الزوجة المحمولة عليه ايهم مضمونة <sup>ولكن</sup> كانت مشكوك فيها يكون  
 الزوجة المحمولة عليه <sup>منهم</sup> مضمونة وان كانت مشكوك فيها يكون الزوجة المحمولة عليها  
 مشكوكا واذ تقرر ذلك نقول اذا صدق قولنا كل نجس يجب ازالته عن الثوب البدل بالجماع  
 وكان قولنا بالاجماع جهة للقضية فظاهر ان ليس المراد بالضرورة المقابلة للامكان والاستثناء  
 فالمراد به اتمامه الحقيقي اي حكم كل الامة بان كل نجس يجب ازالته <sup>منه</sup> او لازمه اعنى القطع حتى  
 يكون المراد ان كل نجس يجب ازالته قطعاً وعلى التقديرين يكون راجعاً الى العلم ولكونه  
 جهة للقضية يكون القضية صادقة اذا المراد ان كل <sup>نجس</sup> بعنوان تصور يجب ازالته قطعاً فذا  
 العنوان فان تصور نجاسته بالقطع يحكم العقل بقطعية وجوب ازالته قطعاً وان تصور  
 بعنوان الظن يحكم بظنية وجوب ازالته قطعاً وان تصور بعنوان الشك يحكم بمشكوكية وجوب  
 ازالته قطعاً والحاصل ان قيد بالاجماع سواء اراد به معناه الحقيقي ولازمه الذي هو القطع  
 اذا جعل جهة للقضية يكون القضية صادقة سواء تصورت النجاسة بعنوان كونها نجاسة  
 على القطع او الظن او الشك وأما اذا جعل جزء للمحمول في ان اراد بالنجس النجس مطلقاً  
 يشمل ما لا يقطع بنجاسته وان تصور النجس مثلاً من حيث انه ماء للنبع لا من حيث انه نجس اطلاقاً  
 يقطع بنجاسته بل كانت نجاسته ظنية او مشكوك فيها حتى يرجع القضية الى قولنا كل نجس  
 واضح وان كان نجاسته عند العقل ظنية او مشكوك فيها قطعاً وجوب ازالته فصدقاهم اذ  
 الثاني الذي لا يقطع العقل بنجاسته كيف يحكم على وجوب ازالته وجوباً قطعياً وهو ظاهر كما  
 تقدم فغيبه وان اراد به النجس القطعي الى المقصور بنجاسته على القطع حتى يكون المراد  
 من القضية ان كل نجس قطعي حكم عليه الامة او حصل القطع في فرض قضية كل نجس يجب ازالته

بوجوده في هذه القضية اعني الكبرى سلم لكن نقول اني شيء اريد ان الصغرى  
 اعني قولنا السكر لا يجب ان الشر بالاجماع فان اريد بان السكر بخصوصه يحصل الاجماع  
 على وجوبه في الشر فصدقنا سلم لكن لا يفيج لعدم اتحاد الوسط انما حاصل القائل ان كل  
 مسكر بخصوصه يحصل الاجماع على وجوبه في الشر وكل من حصل الاجماع او القطع في ضمن  
 قضية كل من يجزئ الشر على وجوبه في الشر وان شمول الاجماع لحكم جزئي خاص من غير  
 بان انعقد الاجماع على قضية كلية بتدريج تحتها هذا الجزئي من الحكم مغاير لمحصل الاجماع  
 وجوبه في الشر فكل مسكر بخصوصه لا يلزم عدم حصول الاجماع عليه في ضمن قضية كل من يجزئ  
 يجب ان الشر فلعلم السكر لخاصته انعقد الاجماع على وجوبه في الشر في ضمن قضية كل من يجزئ  
 يجب ان الشر في لا يلزم من المقدارين عدم كون السكر نجسا وان اريد بالصغرى ان السكر  
 يحصل الاجماع على وجوبه في الشر سلم سواء كان بخصوصه او في ضمن قضية كل من يجزئ حكم عليه  
 الا انه او حصل القطع بان يجب ان الشر فصدقنا سلم اذ لعلمه لخاصته حكم في ضمن القضية الكلية  
 بوجوده في الشر فان قبل اذ انعقد الاجماع على ان كل من يجزئ يجب ان الشر لزم ان يكون وجوبه في الشر  
 ليس ضروريا بالضرورة المعاكسة للامكانة الامتناع اذ عند هذا القعود شبهة تلفت في  
 وان هذا ان كل من يجزئ ضروري وجوبه في الشر لكن لا يتم انه يصدق ان السكر ليس ضروري وجوبه في الشر  
 اذ ان اذ لعلمه كان يجب ان الواقع وكان وجوبه في الشر ضروريا وهو ظاهر في مثل هذه الشبهة  
 يمكن ان يورق في موارد كثيرة مثلا نقول العالم ليس بمحدث بل بدعي او ليس بيدعي بل محدث  
 كل متغير حادث بل بدعي منتج ان العالم ليس بمتغير والجواب الجواب كما عرفت مفصلا وقد  
 اجيب عن اصل الشبهة بوجه اخر وهو ان لا نسلم ان كل من يجزئ يجب ان الشر من التورث اليه بالاجماع  
 مطم بل انما يجب مع العلم بان يجب ان الشر في نفس ما لم يعلم انه يجزئ ان الشر فان اذ لم يعلم نجسا  
 التورث اليه لا يجب علينا ان الشر فصدقا وكذا اذا اصاب ثوبا شئ لم يعلم انه شئ هو  
 وكان في الواقع من النجاسات فلا يجب ان الشر في نقول السكر ايضا اذ علم نجاسته كان يجب ان الشر  
 بالاجماع واورد عليه بان لا شك ان الاجماع وقع على ان كل من يجزئ يجب ان الشر سلم ولم يقع على السكر

يجب في الشرع وجوب ذلك الحق ما لم يعلم أنه بخلافه إطلاق الحكم الأول لأن هذا إنما يرجع إلى وجوب العلم والأول براديه الوجوب الواقعي كافي لجميع الأحكام التي يذكرها الفقهاء على طريقة المخطئة مثلاً يقول الفقيه السورة واجبة في الصلاة أي حكم الله الواقعي مؤيد ولا يتبدل بالعلم بكونها سورة وكذا الحكم بأن البول يجبان التبر ولا يتبدل بغيره والخاصل أن هذا الجواب إنما نشأ من اشتباه الوجوب الواقعي الكائن في علم الله وحكمه الذي هو مراد الفقهاء المخطئة فما عاينوا فيه الوجوب الذي يرجع إلى وجوب العمل وكم ما بيننا من البون ولا يخفى ما في هذا الجواب الأبرار بعد الاضطرار بما قرأناه فانه يرد على الجواب أننا نلزم أن يرجع عليه إنما هو وجوب ذلك الحق بخس معلوم الخاص ولكن نقول مع هذا التبدل وكون ذلك الحق للفقهاء يكون الأشكال ذارداً إذا حصل المقدمتين ثم إن كل مسكر معلوم الاسكان لا يجيب إذا التزم الاجماع وكل بخس معلوم الخاص يجيب التبر والاجماع ينتج أن المسكر المعلوم اسكانه ليس بخس معلوم خاص فما ذكر من أن المسكر يتم إذا علم بخاصته كان يجيب التبر والاجماع لا أدنى مما يناسبه في هذا المقام وأما الأبرار المذكور فغيره لا ينبغي أن الحكم الذي ثبت لموضوع يتوقف على ثبوت هذا الموضوع وإنشائه بعنوان الموضوعية وذلك فرع عن تصور الحاكم هذا الموضوع بوصف الموضوعية خصوصاً وفي ضمن قضيه كونه ثم يحكم عليه بالحكم وإذا لم يكن متصوراً له بهذا العنوان أي عنوان الموضوعية أصلاً بل كان متصوراً له بعنوان آخر كيف يمكن أن يحكم عليه بالحكم الخاص بالموضوع الخاص الذي لم يتصوره أصلاً فإذا قال الفقيه السورة واجبة في الصلاة أو البول يجبان التبر والثوب البدعي ما يكون حكمه بوجوب قراءة ما نصوره بالخصوص والعموم ووجوب ذلك ما نصوبه بولا كان فالحكم إنما هو على ما علمه سورة أو بولا ما حد الوجبين إذا لم يتصور سون خصوصاً أو عموماً ولا يعتقد كونه سورة كيف يحكم عليه بعنوان كونه سورة بالوجوب كذا الحال في البول فانه لو كان بولاً في الواقع واعتقد فقهه بالاعتقاد عليه بوجوب الأزالة بل ولا معنى لإطلاق اسم البول عليه ووجوب ذلك مثل هذا البول الذي لا يعلم كونه بولاً في الواقع وإنما لم يصر في حكم الفقيه إنما هو لتصوره إياه بولا على العموم فحكمه لا يتعلق

التفصيل في  
مناظر المحققين

يتعلق الاما عليه واعتقاده بولا غلو من بول لم يتقد كونه مآ، ولتقد علم اندناج في  
حكم الكل بموجب اذ الكل بول لم يتعلق به مآكم من وجوب الازالة وقد ظهر مآذ كذا  
امثال من الغاطلة وجوابها بتوقف على التفصيل الذي ذكرناه **وقر الغاطلة**  
ما ذكره في بيان وقوع اجتماع التقيض ويمكن ان يقر ذلك بوجوب الاول فباس  
مؤلف من قضيتين شرطيتين لزوميتين على هيئة الشكل الثالث هكذا كلما تحقق قضيتان  
تحقق احدهما وكلما تحققوا نقصان تحقق الاخر حتى بعض ما تحققوا احد التقيضين تحقق الاخر  
وهو اجتماع التقيضين وجوابه منع انتاج هذا التصريح الشكل الثالث كما تقر في موضعه الوجه  
**الثاني** ان هذا الكاتب الاسود قد اجتمع فيه التقيضات الالكائية من الالاسو لانه  
عليها واتصاف الشيء الخاص بسلام اتصافه بالعام فليزم اتصاف الشيء بالاسود والالاسو  
فليزم اجتماع التقيضين فيه وحله ان في هذا الكاتب الاسود مجتمعتان اتصافا بكون كل واحد  
منهما باحد التقيضين ولا محذور فيه اذ حاصل ان في زيد تحقق شيان اتصافا بكون كل واحد منهما  
باحد التقيضين ولا مفاد فيه الوجه **الثالث** انا اذا قلنا كلما كانت الثلثة زوجا كانت  
عدد او كلما كانت عدد كانت فردا ينتج كلما كانت الثلثة زوجا كانت فردا والجزء من بكونه  
ادعى بقدره من زوجية الثلثة في الصغرى كان حاصل الكبرى هكذا كلما كانت الثلثة عدد  
زوجا كان فردا ودورود النسخ على ظاهر **مسئلة مخوية** قد وقع الاشكال بين النسخة  
في تعيين العامل في الحال المؤكدة بعد الجملة الاتية مثل زيد بولك عطوفات وتمتها بالمؤكدة  
لناكد فلما انهم فهم من جملة فان الجملة فان الابوة ملزومة للعطوفة فان كل ارب يكون زوجا عطوفنا  
بولك فذهب سبويه لان العامل مقدّر بعد الجملة مقدّمه زيد بولك احقر عطوفنا يقال  
حققت الامري تحقيقه وعرفته اى تحقيقه وثبته عطوفنا بولك عطوفنا بولك عطوفنا بولك عطوفنا بولك  
الارب وعرفته في حال كونه عطوفنا وان اردنا ان المعنى اعلم عطوفنا فهو مقول فان لا حال  
فالتحقق كما ذهب اليه ابن مالك وتبعه نجم الائمة ان العامل فيه معنى الجملة فان الجملة  
وان كان زيدا اما جامدا فهو محمدا كحضا الا انه يحصل من اسناد احد جزئها الى الاخر في معنى الجملة

والغاية في  
تعيين العامل في الجملة

الانحراف عن معنى ان هذا ما كان ذبدا ولذلك لا يقدم التوكيد على حرفي الجملة ولا على احد  
لضعفها في العمل نظرا الى اخفاء معنى الفعل فصار من الاحوال التي جاءت غير مشتقة قليا  
الحال الموطنة وهي اسم جامد وموصوف بصفة هي الحال في الحقيقة ممكن الاسم الجامد  
وطا الطريق لما هو حال في الحقيقة لحيته قبلها موصوفا بها وذلك نحو قوله تعالى انا  
انزلناه قرآنا عربيا فان قرانا هو الحال الموطنة وهو اسم جامد وموصوف بصفة هي الحال  
في الحقيقة عن عربيا وانما التي به حال الان وطا الطريق لحي الحال في الحقيقة قوله  
اصلاح ذلك البين قد اختلفوا في تفسير هذه العبارة والمقصود من كلمة ذات  
فيهمهم قال ان لفظة ذات هنا مفعلة زائدة والغرض من العبارة اصلاح البين اي الانحراف  
 واصلاح الانحراف ليس الا تبديله بالوصل والالتزام وقيل ان المراد بالبين الوصل والالتزام  
النفس فالمراد من العبارة اصلاح نفس الوصل فقوله اصلحو ذات بينكم اي اصلحو انفس وصلكم  
فان فساد الوصل انما يكون بتبديله بالفصل فاصلاحه انما هو بترده ويمكن ان يكون المراد  
بالبين الانحراف وبذلك في الحقيقة والنفس حتى يكون المراد من اصلاح ذات البين اصلاح  
حقيقة الانحراف ونفسه وهو انما يكون بتبديله بالالفه والالتزام وقيل ان البين كتابة  
عن الحالة التي بين الرجلين او القبيلتين او الرجل واهله فالذات كتابة عن الحالة والبين عبارة  
عن بينهما اي بين الاشئين من المذكورين فالالف واللام فيه بدل عن الاضافة وعلى هذا فالمراد  
من العبارة اصلاح الحال بين الرجلين او جعل ذوجه او قبيلتين وقوله اصلحو ذات بينكم  
امر اصلاح الحال التي بينهما اعني صفة الفساو الاظهر ان البين عبارة عن الانحراف ولفظة  
كتابة عن الحالة الموجبة لها فاعلم ان الذات التي البين انما هو لا يجابها وسببها فالمراد من العبارة  
اصلاح الحال الموجبة للفصل والانحراف ومعنى اصلحو ذات بينكم اصلحو الحال الموجبة لا فسادكم  
مسئلة ابنا بتم التشبيه للمفوف هو ان يوز على طريق العطف لا غير  
اولا ثم باللاته شبة بما تابا بان يشبه كل مفرد من الشبهات مفردا من التشبيه على الترتيب  
كقول امر القيس كان طوب الطير وطا وابابا لدى ذكرها التناوب الحذف الجالي قد

نفسين

مسئلة ابنا بتم

وصفیه العقاب بکثرة الاصطباذ والطور وذاکران من کثرة اصطباذها لما جمعت لای  
وکرها فلو یکثر منها بعضها واطبق بعضها باس وشیء لهما بالعقاب باسها بالحقف الی الی  
اولیة الترمذی که اولاً التیبهین ثم التیبهین علی طریق العطف والتیبه للمعروف انما هو  
تشیبه علی معنای بعد مغزلات لغوی مع تقدیم ذکر التیبهات ولاحق انه لیس فی تشبیه مرکب  
مکمل کما فی ای تشبیه حاصل من تشبیه علی مورد باخری مثلاً بان تشبیه المیهة الخاسلة  
من الاولی المیهة الخاسلة من الثانیة کقولهم وکان اجرام النجوم لو انما درونین علی  
بنا ازرق اذ لیس لاجتماع المعطوف فی التیبه للمعروف کلمة تشبیه مخصوصة بعدد بها  
و یقصد تشبیهها و لذلک قال الشیخ فی اسرار الابدان ان التیبه للمعروف انما یستحق التیبه  
من حیث اعتقاد اللفظ و من التیبه بذكر التیبهات ثم التیبه بما لا لان الجمع مانع فی عین  
التیبه **سؤال** شلح طالع و غادر تشبیه الجواب التیبه لفظ تشبیه  
السؤال دجل مان در کمالا و تشبیه الجواب لکال لوله جمعا و تشبیه باسم رجال  
ما در بیان مجلس ندان تشبیه اسم اوصاف دود تجلیه تشبیه نام ما کدر بیان  
مجلس و ایدجال می شود چون صاف آن کرم باشد بجهت انکه در دال است و در آن کرم  
باشد بجهت انکه در بیان است و در جمال می شود **معنی** **اسم** **رجال**  
اسم یادم نود و اول حرفش نود است طرفش نود و اوسط او تش نود نود و بدین اسم که  
ظاهر است و همچنین نود و بدین حرف اول آن کرم می لغو می باشد بنظر ظاهر و نود و بدین  
آن کرم و کاف باشد بجهت التکثیر و کاف تشبیه لفظ نود بنظر تشبیه است بر اکرون بیا  
و د و ش و دال چهار است و لوان که کاف باشد بجهت تشبیه تشبیه لفظ نود که تشبیه  
و اگر بجای اخر اوسط باشد و دالام است که س است س ی که نود علی تشبیه شعر و س  
لا و ن و کاف بری که طرفی ولی غنی است که بدین مردمان به میباشند استی خود را  
صفت میباشند اما غنی است که مردم نوز اصل مردم چشم میباشند که از مردمی محسن نامی انکار کرده  
و در جماعی مردمان میباشند که هرگز نوبت تکلم نوندند و سطران است و نوبت نوندند  
مستند

منه  
الان  
میتا

انما

منه  
منه



**مسئله در ضمیمه** اگر پرسند که شعر چند قسم است گوئیم مجموع شعر شش  
 قسم است قصیده و قطعه و غزل و ترجیع و مشوی و رباعی قصیده از لغت  
 مفید است یعنی مفعول یعنی مقصود چاره مقصود شاعر است از ابرار و معانی مختلف تا در  
 اخرا و از برای وحدت است و در اصطلاح عبارتست از جمله از شعر که مطلع داشته باشد  
 و از بیت یک بیت کمتر نباشد و قطعه در لغت چاره است در اصطلاح پاوه است از شعر  
 مشتمل بر الفاسات احوال تفرق که مطلع نداشته باشد و اگر داشته باشد از نوزده بیت  
 بیشتر نباشد و غزل را از مغازله گرفته اند و مغازله عشق بازی باشد از نان و در اصطلاح  
 جمله است از شعر که مطلع داشته باشد و باید که از پاره بیت بیشتر و از هفت بیت کمتر نباشد  
 ترجیع در لغت گردانیدن آواز است در اصطلاح آنست که شاعر پنج بیت یا هفت بیت یا نه بیت  
 یا پاره بدیع زن و قافیه و ردیفی که خواهد بود و بعد از آن بدیعی زبان قافیه و ردیفی  
 و همچنین آن اینا تراخته و آن بیت بکافیه را بنده خوانند و آن بیت بکافیه باشد کمال بیت  
 باشد یعنی و کلام باشد که مختلف باشد اما در قافیه و ردیف متفق باشند و کافیه باشد که  
 در قافیه پاره ردیف هر دو مختلف باشند و این قسم از شعر را بسبب ترجیع خوانند که در  
 هر خانه نوعی گوید و مشوی آنست که هر مصرع آنرا قافیه باشد و در نتیجه آنست که در هر  
 شعر قافیه مشتی شده و رباعی در لغت اصطلاح مشهور است اینچنین مذکور شد و در تقیم  
 شش قسم مذکور و طریقی است که اکثر ارباب و محض آنرا نقل کرده اند و شمس قنبریه نیز باین نحو  
 بیان نموده و محقق نیست که بر این تفکر بعضی مناقشات آورده اند و اول آنکه شعری که مطلع  
 داشته باشد و یک ردیف قافیه و بیت بیت باشد داخل هیچ یک از اقسام سته نخواهد بود  
 دوم آنکه پاره نبوده و باز در شعر کمتر نبوده از هفت بیت و غزل و موافق اصطلاح و استعمال  
 اکثر نیست پس اگر در کلام کمال شعر غزل یا نوزده بیت و پنج بیت یا نوار است حتی آنکه در کتاب  
 مصادر اللغة گفته است که الغزل و المغازله عشق بازی یا زبان کردن و حدیث کردن بینا  
 و تحال اصطلاح کلام منظوم و مطلع من جملة ابیات الی خمسة عشر یا علی قافیه واحد

و تحقیق کلام در این مقام آنکه چنانکه مذکور شد بعضی قطعه را هم از آن میانه است که مطلع  
 داشته باشد یا نداشته باشد لیکن جمعی دیگر از شعرا و ارباب عروض تصریح کرده اند باینکه  
 شرط است در قطعه که مطلع نداشته باشد ظاهر کلام بعضی آنست که در غزل شرط است که مطلع  
 باشد بر عشق عاشق و معشوق و وصف حسن و جمال و خط و زلف و خال و بیان مهران و مینا  
 زیرا که مغازله عشق از بیت عشق بازی خالی از امور مذکوره نیست چون این مذکور شد بگویم  
 که شکی نیست که اقسام شعر محض است در شش قسم مذکور و امتیاز میان آن از جمیع و مشنوی و رباعی  
 از یکدیگر و از سبب دیگر ظاهر است اشتباه در تمیز میان آن قسم است که عبارت از آن قصیده  
 و قطعه و غزل است بگویم اگر در قطعه شرط باشد که مطلع نداشته باشد و در غزل شرط باشد که  
 مطلع نداشته باشد بر امور مذکوره باشد امتیاز میان این سه قسم هم میرسد قطع نظر از تفاوت عدد ابیات  
 و الا باید بداند امتیاز بابت تفاوت عدد ابیات باشد در میان سه قسم مذکور و شکی نیست که  
 غزل پنج بیت میباشد و باز ده بیت هم میباشد و قصیده از بیست و یک بیت و یک کتا میباشد  
 قطع باید از نوزده بیت بیشتر نباشد **معنا با ستم نمی** نقد اینست چون بقاعده  
 تحلیل لام در لفظ نقد شود نقد قضا میشود و چون بقاعده مذکوره قد نا که الف باشد قی شود  
 یعنی از نا که الف باشد قی شود و بجای آن قی گذاشته شود نمی میشود **معنا با ستم** این  
 آنست بیا مراد آنست که آن شبیه را شود که آخر آن باشد یعنی آخر را که را است بدل بلفظ  
 آن شود و چون عدد را از بدل را شود یا آن شود پس از این با اراده ام میشود و از یاد دیگر  
 اراده نفس امیشود و از یاد دیگر اراده حوت میشود زیرا که قی حوت با است از حوت نیز از یاد  
 میشود و مجموع ام و با و نو ن امن میشود **مشهور مراست** که از حضرت امیر المومنین  
 صلوات الله و سلامه علیه روایت شده که در قرآن مجید بطریق معانی بیرون میاید و بیرون  
 در آیه و ما من ذلک الا فوالخیزنا صیغتها که در سوره هود واقع است اسم هود بطریق معانی  
 بیرون میاید زیرا که لفظ هود چون اخذ کند و بگوید نا صیغته را که دال باشد هود میشود  
**مسئله** تحقیق در مقام الندای المنادی المستغاث وهو المنادی الذی یخاطبه

معنا

نقد

معنا

معنا

لام الاستغاثه وبخفض هذا اللام اى اللام التى يدخله وقت الاستغاثه وهى لام التخصيص  
ادخلت على المستغاث لانه على انه مخصوص من بين امثاله بالثناء مثل بالقوم للظلم ومثل  
بالزيد للسكين فان قولنا القوم وزيد منادى مستغاث لدخل عليه اللام لما ذكره قولنا للظلم  
ونلسكين مضاف له والمقصود اعوا القوم او زيد الظلم او المسكين او خصه مدعوا الاعاث  
وانما خفف هذا اللام لئلا يلتبس المستغاث بالمستغاث له لئلا اخذ المستغاث نحو الظلم اذا  
كان المراد بالقوم للظلم فانه لو لم يفتح لام المستغاث لم يعلم ان الظلم فى هذا المقام مستغاث  
او مستغاث له ولم يعكس الامر لان المنادى المستغاث افع موضع كاف الضمير الذى يفتح لام البحر  
معها نحو لك بخلاف المستغاث له لعدم وقوعه موضع الضمير فان عطف على المستغاث بغير ياء  
نحو الزيد ولعمرو وكثر لام المعطوف لان الفرق بينه وبين المستغاث له حاصل بعطفه على  
المستغاث فان عطف على المستغاث مع ياء فلا بد من فتح لام المعطوف اتم نحو الزيد وبالعرو  
وانما اعرب المنادى بعد دخول لام الاستغاث لان علته بيانه كانت مشابهة للحرف اللام الياء  
من خواص الاسم فبدخولها ضعفت مشابهة للحرف فاغرى على ما هو الاصل فيه وقد يقع الواو بين  
المستغاث وما هو المستغاث له ظاهر نحو قول على عليه السلام فى الخطبة الشقبة فبانه و  
للتورى فالواو انا زائدة او للعطف على محذوف مستغاث له اتم فالتقدير فى كلامه عليه  
هكذا فبانه لى او لعمر للتورى ثم منادى التعجب وهو المنادى الله يدخل عليه لام  
التعجب بخفض نحو بالثناء وباللذاهى عند بعضهم من اقسام المنادى المستغاث فلام التعجب  
لام الاستغاثه فاللام فى بالثناء لام التخصيص ادخلت عليه دلالة على انه مخصوص بالثناء و  
الثناء وكان التعجب هو الذى يستغاث بالتعجب منه وهو الماء بالضم فيقصونه التعجب ويخلص  
من خبر التعجب ذهب جماعة منهم ابي الحاجب فى شرح المفصل الى ان المنادى فى قوله بالثناء  
وباللذاهى ليس الماء ولا اللذاهى بل المنادى محذوف والتقدير يا قوم اوباهوا لا اعجبوا  
الماء وللذاهى واورد عليه بعضهم بان القول بجذف المنادى على تقدير كسر اللام ظاهر  
معلوم ان لام المنادى لا يكون مكسورا فظهر من كسر ما ان المنادى محذوف ولكن لام التعجب

لا يكون مكسوراً واما على تقدير فتح اللام كما هو الواقع فشكل الاستغناء ما يقتضيه فتحها اذ  
 سيفتح اللام تماماً وفتح الالف ليس هو تماماً يكون اذا دخلت على النادى كما تقدم في لام  
 الاستغناء ويمكن دفع هذا الابرار بماثل ثم سنادى التهديد الى النادى الذي لا يدخل عليه لام  
 التهديد بل هو لام الاستغناء ويخفض به نحو بالزبد لا قلنك فلا ريب في ان رابع الى النادى يستغنا  
 واما لام التهديد بل هو لام الاستغناء اذ دخلت على النادى دلالة على اختصاصه بالدعاء وكان  
 التهديد اسم الفاعل يستغيب التهديد اسم المفعول لبعض فنتقم منه ويرتج من المخصوصه  
**شعر لافوكر** دروزيكه حجازيه درویش كرفته از فضله زبور بر او دخته  
 جيب اكون هم دم منظر م تا كه بر ايد شمعى كه بحر خانه چراغى دهد از غيب درویش  
 اینجا معنی وقتى است یعنی وقتى كه شب شدى عالم جبه درویشان كرفته بعضی مثل ایشان  
 سپاه پوش شدى مانند عالم لباسش را كه سنا تر بدن درویشان و لباس ایشان است لیس  
 خود ساخته من الفضله زبور كویان بر آن جبه سپاه مبدعتم بعضی از اول شب شمع موى  
 بر میافز ختم و حال از بی چیزى بر ایشان قدرت برافز دخت چراغى ندادم و هم شب  
 منظر طلوع آفتاب با احتیام كه بحر خانه نور او میرسد و میتوانند شد كه مراد از جبه درویش  
 آفتاب باشد زیرا كه آفتاب لباس درویشان و كرم كند ایشانست همچنانكه خاقانى گوید  
 كرم هنگام درویشى كوتر از آنكه قرص خورشید بر افشان دهد در وقت چون ببیند بر افشان  
 و بنا بر این معنی چنین است كه هنگامى كه آفتاب طالع بود و محتاج بافر دخت شمع نبود ما كثر  
 مال و اسباب اسراف بكم و چراغ مینو ختم و حال از بی چیزى بر ایشان در شب چراغ موى  
 و در كار است كه دخت برافز دخت آن ندادم و در بعضی از نسخ در پیش اول بد را كرفته دريك  
 مكتوبست بنا بر این جامه در پیش را در باید گرفت زیرا كه همچنانكه مذکور شد درویش بواسطه  
 آفتاب جامه درویشان و سنا تر بدن ایشان است در بدن جبه درویش كه درویشا شد كه باید از  
 طرف شدن آن داخل شب متوسط و غلغل آن در میان دور و زو محصل معنی آنكه وقتى  
 كه شب شدى همچنان لباس درویشان و بواسطه شب چاك مینزد من از شب جيب بر آن جامه

شعر لافوكر

مغالطة منطقية

أيضا

رتبة

اشكال

جاء بعد ذلك ورد شاذ في امره وذا بواسطة افروغن شمع بر وشناني في متصل مبتدأ  
**مغالطة منطقية** القائل بان الكروي خارجا قائل بانه جسم والقائل بان جسم  
 صادق ينتج بان القائل بانه خارجا صادق والجواب منع الكبرى ان بعض القائل بانه جسم  
 هو القائل بانه خارجا ومثله قولنا القائل بان الانسان خارجا قائل بانه جسم <sup>وهو قائل بان جسم</sup> هو صادق ينتج  
 القائل بان الانسان خارجا صادق **مغالطة اخرى** الطلاق موقوف على التكلم  
 والنكاح موقوف على رضا الطرفين ينتج الطلاق موقوف على رضا الطرفين والجواب  
 ان معنى الكبرى ان النكاح موقوف على رضا الطرفين بالتكلم فالنتيجة ان الطلاق موقوف  
 على رضا الطرفين بالتكلم اي موقوف على ان يرضى الطرفان بالنكاح حتى يقع النكاح فيقع  
 الطلاق فلا ينتج ان الطلاق موقوف على رضا الطرفين بالطلاق **مغالطة اخرى**  
 كلما صدق عليه الانسان بلزم ان يصدق عليه الحيوان وكلما صدق عليه الحيوان لا يلزم ان يصدق  
 عليه الانسان والجواب منع كبرى الكبرى ان بعض ما صدق عليه الحيوان بلزم ان يصدق عليه  
 الانسان اعني الانسان **اشكال حسابي** اخلف العلماء في انه هل للاعداد  
 الاعم جدد تتحقق بقدر العلم بلزم ليس لها جدد تتحقق اصلا فذهب بعضهم الى عدم  
 استحالة وجود الجدد التحققي للاصم بل انشؤ وجوده له كابدله عليه قول امير المؤمنين عليه  
 سبحانه الذي لا يعلم جدد الاصم الامور فان ظاهر هذا الكلام ان وجود الجدد التحققي امر  
 ثابت افعى انشؤ سبحانه اما يعلم ما هو الشيء الواجب دون الباطل الذي لا وجود له وفيه غير  
 واحد من اهل التحقيق الاستحالة وجود الجدد التحققي للاصم في الواقع ونبي عليه كونها حكم  
 انشؤ عليه والظاهر حجة بذلك وعدم وجود جدد تحققي للاعداد الاصم وبما رزق الشوق  
 على تقدير مقدته هي ان كل جدد ووجد جدد والخرجين بعد جدد الاول جدد الثاني اليه  
 كالاربعة وستة عشرا فان عد الاول للثاني ستارم لعد الاثنين للاربعة وكان ربع الاثنين  
 والربع فان عد ذلك لعد استلم لعد النصف الواحد النصف عد من الجدد من اشكال الرابع  
 من الثالثة الثامنة من كتابه على هذه المقدرة وبعد تمهيد ما نقول بفرع على هذا ان قد تمهيد

اخرى بخايش المطلوب من المقدمة هي انه لا يجوز ان يكون مربع كسر مجرد ولا مربع صحيح مع كسر  
 عدد صحيحا اما الاول فلازم مربع الكسر اقل من الكسر والكسر اقل من الواحد واما الثاني فلازم مربع  
 الاشبه والنصف مثلا لو كان عدد صحيحا كان مربعه اقل من اثنين ونصف الواحد اشبه  
 ضلع واحد الواحد المربع بعد مربع اشبه ونصف على تقدير كونه صحيحا فحكم المقدمة الاولى  
 وجب ان بعد الواحد الضلع للاشبه والنصف بعد الواحد الكسر اى الكل الجزء مفقفت  
 المقدمة الثانية اعني استحالة كون مربع كسر مجرد او مربع صحيح مع كسر عدد صحيحا واثبت ذلك  
 نقول ان العدد الاصح ليس له جذر اصلا لان له جذرا لا يمكن لنا العلم به كما اشهر بينهم اذ  
 من ثبوت المقدمات يثبت ان جميع الاعداد الصالحة الواقعة بين كل مربعين من مرتبتي الاعداد  
 الطبيعية هم وقوسهم ان الاعداد الصالحة المرتبة الى غير النهاية لا يرتب ان بعضها منطوق له  
 جذر بتحقيق بعضها اصح ليس له جذر بتحقيق فكل عدد صحيح في سلسلة الاعداد الطبيعية  
 يكون له جذر بتحقيق اى يكون محدورا القدر صحيح يكون بعض الاعداد التي قوة او تحتها اصح  
 اى لا يكون له جذر وبعد حتى عدد من الاعداد منه ينتهي العدد اخر منطوق له جذر بتحقيق  
 يختلف ذلك بحسب قسمة الاعداد فثبت ان الاعداد الصالحة الواقعة بين كل محدورين من  
 محدورات الاعداد الطبيعية يكون بعضها الاثنان والثلاثة الواقعة بين الواحد والاربع  
 اعني مربع الواحد الاشبه اتمان وكذا الاعداد الواقعة بين الاربع والتسعة والواقعة بين  
 التسعة والستة عشر وغيرها فاشترينا منها لا يمكن ان يكون منطوقا بها يكون له جذر بتحقيق  
 لان جذره امان يكون صحيحا فقط او كسرا فقط او صحيحا مع كسر الثلثة باطله فلا يكون جذرا  
 اما الاول فلان الصحيح الواقع بين المربعين اكثر من المربع الاول واقل من المربع الثاني فحده  
 يجب ان يكون اكثر من جذر المربع الاول واقل من جذر المربع الثاني اذ كل ما كان المجدد اكثر  
 من المجدد فانه جذر اعظم من المجدد وهو ظاهر فلو كان جذره صحيحا كان واقعا بين جذري  
 المربعين اعني العددين المتواليين فيكون بين العددين الطبيعيين عدد صحيح مفق واما  
 الثاني والثالث فلا يثبتان في المقدمة الثانية ان مربع الكسر ومربع الصحيح والكسر لا يكونان

شعر

لأنه

مفهوم

محصول لكن هذا الاعتقاد صالح فلا تكون قريبات لها والنفقات لها امر تيات لها من فقد  
 ثبت ان الامم عليهم السلام لا يحدوا لان الله جل جلاله لا يمكن استعماله كما هو المثل في بعض الامم  
 شعر فامرني لا انور لكن عجب خواجده از آن ابد همی کور کدوی خشک  
 نقد بیت که نصب این شعر از نوری است که در مدت یک از خواجگان در باب بال گفته  
 کل بوده و مراد است که تعجب نیست از وسای بر سفره که ذکر قماش است که در میند  
 همچنانکه در بیت قبل گفته و لكن تعجب در عکس این معنی است که خواجده کل بیت که قماش را  
 که دستار باشد بر یک کدوی خشک که کدوی سرت است بنجد شعر آخر شد مخصوص  
 تم پیکان ز خوردن آن اگر یکی می ماند بد کوفت و سلب این شعر نیز از نوری است  
 در مدت شراب رشی که شخصی از حجه او فرستاده گفته و مخصوص بفتح نیم و ضم ماد ممله  
 در اصطلاح الحبا عبارت از آنست که شکم مرغ را چون در جلیه و یک بال مثال آنها از بقول  
 بارده باز از چون کوفت و سلب پر کنند و در سر که بچو شاند تا پنجه شود پس برین آورد  
 ضبط کنند تا وقت احتیاج بان و محصل معنی شعر آنکه چون در مصوص وجود بقول می آید  
 و بطح در سر که تنها کافی نیست لهذا از خوردن شراب رشی که تو از حجه من فرستادی من  
 مصوص نشدم و اگر در شکم همچنانکه در شکم مرغی که او را مصوص میکنند بقول میبود من  
 نیز مصوص میبودم **قال الله تعالى** في سورة التوبة المنافقين والمنافقات  
 والمنافقات بعضهم من بعض يأمرون بالمنكر وينهون عن المعروف ويقبضون أيدهم  
 نسوا الله فليتهم ان المنافقين هم الفاسقون وقال تعالى بعد آيات و المومنون  
 والمنيات بعضهم من بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون صلوات  
 ويؤتوا الزكوة ويطيعون الله ورسوله أولئك هم هم الله عز وجل  
 وفي الآيتين أسئلة أحدهما انما النكته في التبرع عن المشاجرة والمجانبة بين  
 المنافقين والمنافقات بان بعضهم من بعض وبين المؤمنين والمؤمنات بان بعضهم من  
 وتاينها انما كيف استدل الانسان البهيم بظان وهو متيقن عنه و قالها ما الياغة لا خال

التي في قوله سبحانه الله مع ان النصف والصفات المذكورة مروج قطعاً لادله ودرج  
 ولربها ان لا ينفذ في الابر الثانية نظر الى ما سبق ان يقول ان الله غفور رحيم كما وقع في  
 نظائرها والجواب عن الاول انه تعالى خص المناصب بالعبادة المذكورة فكذلك بالم  
 في حلقهم السابق في قوله تعالى ويحلفون باقوالهم لئلا ينقضوا قولهم سحاً كما يستقيم  
 بخلافكم كما استمتعوا بحملاتهم وخص المؤمنين بولاية بعضهم لبعض نظر الى ان الابر  
 امر واحد ليس له طرق مختلفة وشجون متباينة بخلاف التفات فانه ذو شجون مختلفة وطرق  
 متكثرة فكل مناقق له نوع من التفات متباين نوع التفات الذي عليه المناقق الاخر فكل واحد  
 واحد من المناصب في واحد غير الابر التي فيها الاخر بخلاف الابر فانه واحد واحد  
 مجتمع فيه المؤمنون جميعاً والسران الحق كالصراط المستقيم وهو امر واحد ليس فيه  
 اختلاف بخلاف الباطل فان له طرقاً غير متناهية وظاهراً للجمعين على امر واحد الظاهر  
 له يكونون مجتمعين بحسب بعض اقسام المتصنفين في الطرق وان كانت طرقهم كلها باطلة  
 لا يكونون مجتمعين على امر واحد ولا طائفة من كل منهم طائفة الاخر مع  
 التباين في المطلوب لاختلافهم في الجواب بلزم بحسب بعض بعض وعمل الشيء انتم قبل  
 قول الله سبحانه الله يستمعونهم ومكر الله واكد كيداً وعن الثالث ان قول الحق والحق  
 الحقيقة له اما ان يكون في الاخر ولذا ادخل النبي اشعارهم اذا ما توابهم الله والحق الكلمة  
 الالهية وعن الرابع ان العدل في امثال المقام مما يقتضيه الظاهر وسوق الكلام اعني  
 الوصف بالرحمة والغفران الى مثل القرب والعلية والحكمة التنبيه على انهم مع استحقاقهم  
 الرحمة يصل اليهم الرحمة من الله تعالى قطعاً ولا يمنعهم مانع لانه عز وجل على كل شيء لبقاوه  
 شيء ولا يصد شيء عما يريد وعلى ان انما لا تخلوا عن حكمه ومصلحته فلا يصدب الا الشا  
 ولا يرم الا المطيع فلا يظن ظان ان عبادة المؤمن يعجز عن اذ ذلك مخالف للحكمة والرحمة  
**مسئلة** **استحبابه** ان قبل لو فرض شخص على القمر هل يتحقق بالنسبة اليه  
 الاشكال البديهة والملازمة والخوف والكوف فلما فرض كان يوم القمر قبل ان ينقص



لكائناتهن وبعبارة أخرى لصفاتها تلك الأرض قبل وقوعها الكائنات وبعبارة أخرى لصفاتها  
 لا محالة. **المراد** بالمراد ما هو صيرورتها مع ما ذكره في واحدة فإذا لم يكن شخص على القمر يكون الأرض  
 بالقبول البشري بالنسبة إليها بحركة القمر حول الأرض فيجعلها تتحرك حولها وبما هي  
 الأشكال الأملية والبدئية وغيرها في مدة شهرين إذا كان لنا بد كان له خالق وإذا كان  
 لنا خوف كان له كسوف لوقوع اقترانه بين داخل مخروط ظل الأرض ومنعه إياها عن وقوعها  
 على الشمس وإذا كان لنا كسوف كان له خوف من وقوع شفاع الشمس على الأرض الآن  
 خوفاً لا يكون ذا مكسب فليكونه بقدر مكسب الكسوف يكون له خوفه مكسب كبير لكونه بقدر  
 مكسب الخوف لأن بعض وجه الأرض ليس فلا ينعكس عنه التورب والتساوي كما ترى على وجه  
 القمر المورق على وجه الأرض مثله وهذا القرض وإن كان محالاً لكن يتصوره من الأوهام  
 بعد الفكر على تخيل أي وضع أراد بهولة **فائدة** ملحوظة **المراد** بالمراد الواقعة في كلامهم  
 عشرة علة ثمانية منها المحل في الإعراب الأولى الوصفية نحو من زيد بن علي قائم والثانية  
 المحالية مثل ما زيد بن عليك والثالثة الخبرية مثل زيد بن علي مطلق الرابعة المضاف إليها  
 مثل يوم يقع الصادقين حديثهم الخامسة المحكية لقول مثل قلت زيد عالم السادسة  
 العلقية منها العامل مثل علي بن زيد مطلق وعلي بن زيد مطلق السابعة والثامنة  
 الشرطية والجزائية مثل إن قام زيد قام عمرو فان لفظه إن لكونها عاملة بحزم كلامه على  
 الشرطية والجزائية وثمانية منها المحل في الإعراب أوها الصلة مثل جائز زيد  
 الذي هو قائم وثانيتها المبدئة مثل زيد قائم وثالثتها الواقعة في الهمزة مثل والله  
 إن زيداً قائم ورابعها النقص مثل زيداً مضمرة وخامستها المحذورة مثل قول الشاعر  
 إن القابض وكذا بلغتني قد حوت معنى الترجان وسادسها التي في الضمير مثل  
 هذا زيد ضربته وسابعها وانتمتها التي في الشرط والجواب مثل إذا قام زيد قام عمرو  
 ونظر إلى لفظه إذا البتة في العوامل وانما هي لجزء التوقيت فلا يعمل فيها أبداً فالشرط  
 والجواب قد يتم بعض العلماء هذا الجمل السبع عشر في إنبات وهي هذه

الحمل على وجه  
 ما ينبغي

وخذ جملاً شاكراً ونضعها لها موضع الاعراب جاء مبيناً

فوصفة حاله خبر به مضافاً اليها احل بالقول فلما

كذلك في التعليل والشرط والجزاء اذا غلب باقي بلا عمل هنا

وفي غير هذا لا عمل لها كما انصلة مبدئاً بترك المنه

وفي الشرط لا يعمل كذلك جولة جوابي من فادوه فانك العنا

مفتراً اي وحشوكذا انت كذلك التفصيل قلت به الغنى

فان  
فان  
فان

**فان اخرى** افعال القلوب يرد عليها كل من التعليل والالقاء والتعليل هو

ترك العمل في اللفظ دون المعنى لاجل مانع هو لام التعليل وبمعنى يكون الاسم للتعبد

الفعل بمؤكده لكونه في موضع النص لو عطف على معموله جملة اخرى كان جواز الالقاء

مثل ظننت له قياماً وعمراً مطلقاً والالقاء عبارة عن ترك العمل لفظاً ومعنى والتعليل

يؤول الالاء ولما الالقاء هو يحصل بل يؤول افعال القلوب بوسط الكلام وان شذوذ

ظننت قائم وزيد قائم ظننت في صورتين اي صورتي التوسط والتاخر كما يجوز الالقاء

بجواز الاعمال اي بان بق زيد اظننت قائماً وزيد قائماً ظننت ومحقق فانه ذكره افعال

مقدم باشند العنا جان بنيت جنان في موضع واحد كما وجود تقدم افعال مؤم العنا بان

بالمضمير شان محقق باشند مفعول الوبان مفعول ثانى باب الالاء ابتدء بمقد

كالتعليل باشند العنا مثال اول نحو ما افعال الدنيا منك تحويل كالتقدير جبين است كما

اخاله فج ومثال ثانى نحو اتي وجدت ملاك الشهمة الادب كذا بن تقدير است وجدت

لملاك الشهمة الادب **شبه** اعفقتي الشهود ان اجتماع الشبهين مكان

واحد محال وفي زمان واحد غير وارور عليه ان اجتماع الشبهين في مكان واحد انما هو

مع وحد الزمان ان اجتماعهما في زمانين جائز وهذا تحت الزمان اي اجتماعهما في زمان

واحد مع وحد المكان فج وانما يجوز اجتماعهما في مكان واحد مع وحد المكان

والزمان في جواز اجتماع الشبهين محال منها مع تعدد الماخر واستحال مع وحد في الزمان

شبه  
شبه  
شبه

ان اجتماع شبیهین فی مکان واحداً تماماً بتجسس لاجل وحدۃ المكان فی ذاته من دون خلط  
 للزمان وحدۃ تعدد الان اجتماعهما فی یوجب تداخل الاجسام وهو فی ذاته غیر سوا تعدد الزمان  
 او تعدد ما فرض وقوع هذا التداخل مع تعدد الزمان نظر الی انه یلزم عدم الاجتماع فی مکان  
 واحد وعدم تحقق التداخل ولیمزج ذلك فی ذاته علی عدم الاستحالة فاجتماع الشبیهین فی  
 مکان واحداً تماماً بتجسس لذاته واقضائهم ذلك فی نفسه واما استحالة هذا الاجتماع فی زمان  
 واحد فلیس لكون وحدۃ الزمان علی ذلك واما بلزوم الاستحالة اذا اراد الی الاجتماع فی  
 مکان واحد حتی لو فرض مع تعدد الزمان تحقق الاجتماع فی مکان واحد لكان ممکناً انهم  
 لکن لا یستلزم وضع الاجتماع فی مکان واحد بلزوم عدم الاستحالة والحاصل ان العلة للاستحالة  
 فی ذاته انما هو الاجتماع فی مکان واحد والاستحالة فی الاجتماع فی زمان واحد انما هو تجسس  
 لا واما الاجتماع فی مکان واحد فلو حقی المکانیة علی بالذات والزمان بلزوم العلة فلیست  
**شیعراً فی** یستویان واقرباً مدام کاه کتابیاد و جو ک کتاب کتاب  
 دوری است که بان علاج اسبی کنند که او را مرضی غرض شد باشد یعنی بدو آن کامل شود  
 معالجه کنند و کتابش و امثال آنست که از برای بهار یزید و بهشتی را در مدینه شخصی  
 گفته که از آن کاه و جو خواش کرده و از برای نفرستاده و محصل معنی آنکه چون کاه و جو را سمیه  
 من نفرستادی کاه را در بهاری ستودن بکاهد و در صحرای و جو را در بهشتی خولان بکشاید  
**شعر آخر** ای تو مخصوص اعجاز سخن چون تو تری و نزد معنی قوت مراد است  
 که ای آنکه در معنی تو و بکافی اعجاز سخن مخصوص است تو همی آنکه قوت مخصوص است  
 بنابر تو و این بنابر مذهب یوحناست که میگوید قوت مخصوص است بنابر تو و تو در  
 نزد او سر و کت است که میگوید در کت آخر باید قوت خواند **شعر آخر**  
 اکنون که برکت از فلک از مسلم سنگ پیکان باد و الگد تیر از شراست ارش بمذالف  
 و فتح و آهمله نام سلاح دار بار شاه ایزد است که در وقت صلح با افراسیاب بری مجنون  
 ساختن میان افراسیاب و بر کرده و معاویت آفتاب زائل بر در ساند و مراد اینست که الحال

شیعراً

ایضا

علامه الشافعي

كذلك نبرأ من أن يكون خادماً ومهدداً ببيان أن نبرأ من أن يكون سبباً وتكثير  
 أو شئ كذا فيمكن أن يبرأ من أن يكون خادماً وتكثيراً ببيان أن نبرأ من أن يكون سبباً  
 مقتدات قد شاع قولهم للتركي في امره أراك تقدم رجلاً وفوقه  
 وعليه أشكال شهيرة وهو أن المتردد هو الذي يقدم رجلاً وفوقه تلك الرجل التي قد منها بينها  
 لا رجلاً أخرى فهو يخطو خطى إلى قدم وخطى إلى خلف فيخطو ثانياً من رجل واحد وأما  
 عنه التقادير في شرح الغنم بأن المراد بالرجل الخطى بناء على ما مر في تقرير الأشكال  
 من أن المتردد يخطو خطى إلى القدم وخطى إلى الخلف لا تعرض عليه بعض الشبهين بأن المراد القدم  
 قدام الشخص المتردد يكون الخلف الواقع في مقابلة خلفه إياه ومن البين أن هذا البين من متردد  
 وفيه أن عرض التقادير أن نبرأ من أن يكون متردداً يخطو خطى إلى قدم ثم يرجع إلى الوضع الأول  
 بمبدأ عليه أنه يخطو خطى إلى قدم وخطى إلى الخلف فإن الوضع الأول خلف النظر إلى الحالة  
 التي عند الخطى بل إن نقول أن مراد القدم قدام القدم يكون الخلف في الواقع في مقابلة  
 خلفه إياه ومن البين أن هذا شبه المتردد فظهر أن توجيه المحقق التقادير أن صحيح وذكر  
 السبب الشريفي في وضع الأشكال وجهاً آخر وهو أن المراد بالرجل الأخرى الرجل التي قد منها أولاً  
 وأما جعلها رجلاً أخرى لأنها من حيث آخرت مغايرة لها من حيث قدمت ولا يخفى ما فيه من العبد  
 والمخالفة للظاهر وقال الجلي في نسخة أن أخرى صفة تارة لصفة خطى ولا رجلاً والخلف يقدم رجلاً  
 تارة ويؤخرها أخرى فيجوز معلق القدم في الظاهر وفيه أن جعل أخرى صفة تارة خلافاً لظاهر  
 المتبادر من وجهين أحدهما الأجل تقدم رجلاً وقدره مغفولاً لتقديم فإن الشارح كون أخرى  
 صفة لرجل بخلافه في مقابلة لمغفولاً للتوخر وأخرها لأن ما كان غير مدكور أصلاً فقدمها  
 مرتين خلافاً للظاهر على أن مغفولاً توخر محدث من غير نيابة لفظ أخرى مقامه ويشد  
 الكلام بذلك أغلاقاً وقد ظهر بذلك أن الأظهر الأجوبة الثلاثة هو جواب الشارح المتقدم  
 الآتية وهو قول الوليد بعد قوله المذكور واعتد على أنها مشتقة من لفظ الاعتد وإيهامها

انتهى في جواب

بقوله على ان الرجل الاخرى غير الاول ويمكن الذبح عن جواب التقاض ان يقول كما يحسن  
**قال الله سبحانه** في سورة النساء ومن اصدق من الله حديثه فله سؤال وهو  
 ان حصة افضل فذلك على ان كل واحد من قول الله وقول غيره صدق ولكن قول الله اصدق  
 مع انه لا تقارب بين الصديقين في كون كل منهما صدقا كما في القول والعلم فلا يقال هذا القول هو  
 وهذا العلم اعلم فكل لا يثبت هذا الصدق اصدق فان الصدق عبارة عن الاخبار المطابق للواقع  
 ومتى ثبتت المطابقة لم يحصل الزيادة والنقصان وجواب بان اصدق هنا صفة للثاني لا للقول  
 بله على ان التميز عن حديثنا انما هو تميز عن الفاعل ولا يربح ان الثابتين يتفاوتان في الواقع  
 ونفس الامر ان قولنا بان في قصته واحدة اخبر بها وكان كل منهما صادقا بهما والحاصل ان هذا  
 استفهام انكاري معناه النفي كما في قوله تعالى ومن يغير الذنوب لا الله اى لا احد يغيرها  
 الا هو فالمراد انه لا احد اصدق من الله في حديثه فهو كونه صحيحا للحدث على الحديث فصدق  
 لا ترجح احد الصديقين على الاخر في كونه صدقا ولا شك انه لا احد اصدق في حديثه من الله  
 لان غيره يجوز عليه غير الصدق عقلا ويقع ايمن من اكثر الناس لو نادر والله تعالى شرم من  
**مسئلة** ان قبل ما السبب المحكى بان القلب يعيش في الماء واذا خرج منه الى الهواء  
 هلك قلنا السبب في ذلك ان قلب القلب بارد جدا ولذلك يكفه نفس يسير يجذب به  
 من الجوى الضيقة هنا قلبه من الهواء الذي احبس في موطن الماء اذ لو تنفس كما ينفس في  
 الجو انا انما يستنشق الهواء اذ زاد قلبه برودة وهلك خوفا دام في الماء لكون الماء غلظا  
 وعدم وجود هواء كثير فيه لاجل ان قلبه في تلك الجوى الضيقة الا ان يسير من الهواء اذ  
 الماء غلظ لا يدخل في تلك الجوى الضيقة وما ترى من دخول الماء في فيه وانفذه وخروج  
 منه انما يدخل في احداهما ويخرج من الاخر وان ذلك انما هو في حلقه ومجرى بطنه فدخل  
 الماء فيه ويخرج منه لانه مجرى النفس والهواء لقلته في الماء لا يدخل في مجرى تنفسه  
 يسير وما اذا خرج من الماء الى الهواء لكثرة الهواء فيه مع لطافته يدخل منه مجرى تنفسه  
 شئ كثير فيرودة قلبه برودة فقلنا قلنا **مسئلة** ان السبب المحكى في ان من عطش

حكيته

ايضا

اذا دخل الحمام سكن عطشه ومن لا عطش به يعطش اذا دخله طقس اسبغ من به عطش  
 يكون بدن به نايابا يجذب الرطوبة الى الداخل من المنام الخفيفة ومن لا عطش به يكون بدن به نايابا  
 فيتنفخ الرطوبة بالمرق فيعطش به **شعر فارسی** مرکز باس نو بود اندک هم  
 ستم در شد و چون دست بافت پای برادر شکست برادر مرکز خوابست کامل النوم اخو  
 الموت یعنی از ترس تو مرکز در چشم ستم رفت آنچه ستم از میان مردم بر طرف شد و چون مرکز مرکز  
 بافت پای برادر خود را یعنی خواب را شکست که خواب را انجام نداد و برین ترکز ستم معبد و در خواب  
 مرکز باشد و در بعضی نسخ بدل ستم عدد مکتوب است و این هنگام محصل معنی آنکه عدد مرکز مرکز  
 بخواب کرد **شعر آخر** کو مرکز خیمه شد لعل بخون کفنی لقب هوا بر سر آب انگر  
 آذر شکست لقب معنی نام بازی کردن انگر رفیع مرکز و کان فارسی انکست از رفته و در این بیت  
 تشبیه خیمه بر آب و قطرات خون بر آرمای انگر شد یعنی خیمه بخون سرخ شد چنانکه در حدیث  
 که هوا بجهله بازی در سر آب خیمه عوض آب آتش خون پیچود **قال الله تعالی**  
 فِي سُبُوحِ السَّامَاءِ وَلَذَاتِ الْأَرْسَالِ الْأَنْحُورِ أَذْأَعْيَابُهُمْ وَلَوِ رَدُّوا إِلَى الْأَرْسَالِ وَإِلَى  
 أَوَّلِي الْأَفْرَافِهِمْ وَلَوْ عَلَيْهِ الذِّبْنَ يَسْتَبْطُونُهُمْ وَلَوْ لَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ وَرَحْمَةُ اللَّهِ لَفُتِمَ النَّاسُ  
 الْأَقْبِلَاءُ وَهِيَ سَوَالٌ وَهِيَ اسْتَبْنَى الْقَبِيلَ عَلَى عَدَمِ الْفَضْلِ وَالرَّحْمَةِ أَنْ لَوْ اسْتَبْنَى الْفَضْلُ  
 وَالرَّحْمَةُ وَالْهَدَايَةُ وَالْعَصَّةُ لَا تَبْعُ الْكُلَّ الشُّبَّانَ مِنْ غَيْرِ اسْتِنَاءٍ فَأَمَّا قَوْلُ لَا يَسْتَبْنَى مِنْهَا  
**وإجابته** بعضهم بان الاستئناز ارجع الى تقدمه والتقدير ان دعواهم الاطلا  
 وقيل المعنى لعلم الذب ينسبطونهم من الاطلا وقيل الوارد ولو لا فضل الله عليكم يا رسلا  
 الرسل لا يفتن الشيطان في الكفر والضللال الاطلا لانهم كانوا محدثين بقولهم الى عزرة  
 الله ونوحنا كقبح رسالته وورقة بين قول ونحو ما قبل بقية النبي صلى الله عليه وآله  
 يقال ان هذه الآية تقتضي وجود فضل ورحمة المانع من اتباع اكثر الناس للشيطان مع ان  
 الواقع خلافه فان اكثر الناس كره يوبده قوله الاسلام في الكفر كالشعر البضا في الثور  
 الاسود والنجواب ان الخطاب في هذه الآية للمؤمنين خاصة لا لكل الناس لا يوافق الاكل

شعر فارسی

رنگ

و اینها سوال

خاصة المؤمنين فاما في الاستثناء فانه اذا كان المراد به اتباعه فادعوا اليه ويؤمنون <sup>عليه</sup> <sup>السلام</sup>  
 فجميع المؤمنين مبتعون له في ذلك ولو كان في العزم واحدا وان كان المراد به طاعة الى الكفر  
 فاعد من المؤمنين لم يبق في الكفر الا لم يكن مؤمنا لا ناقول معناه ولو افاض الله عليكم  
 ورحمته بالهداية والرسول اتما المؤمنون لا يتعم السيطان في الكفر عبادة الاصنام وغير  
 ذلك الا قليلا منكم ككفر واضرايه فانهم لولا الفضل والرحمة بالرسول لم اذنبوا اليه <sup>عليه</sup> <sup>السلام</sup>  
 بفضل ورحمة خضعهم الله تعالى بما فيه ارسال الرسول وهو زيادة الهداية ونور البصيرة على الله  
 لو كان المراد بالاتباع فيما يدعوا اليه من المعاصي لم يكن الجواب بانه بان الامة المعصومين <sup>عليهم</sup> <sup>السلام</sup>  
 لم يبق في المعاصي صغيرة او كبيرة ولا حق ولا باطل في جميع العصور انهم من المؤمنين بل انهم  
**روى الشيخ في التهذيب** عن عبد الله بن الصادق عليه السلام انه قال اكثر ما يكون  
 المحض ثمان وادنى يكون ثلثة اقول - المعنى ان اكثر عادات النساء ثمانية لانها  
 اكثر ايام المحض كما منه الشيخ وقال انه اذا جمعت النساء على ترك العمل به ثم حمله على محراب  
 فالاول ما ذكرناه ثم تركناه انك في قوله ثمان باعتبار القبالي **مسئلة طيبة**  
 اجمع الالتئام على ان القلب لعضو يتكون واخر عضو يمكن وقسم ان القلب عضو لحمي  
 الاعضاء الخمسة كما اعترفوا به متاخرة عن الاعضاء المتكونة عن الله كالعظم والعروق وغيرها  
 وبين كلامها تدافع وقد اجيب عنه **يحيى الاول** ان المراد من قوله ان القلب اول عضو  
 يتكون هو انه اول عضو لحمي يتكون لا اول عضو ملم وفيه انهم صرحوا بتقديم على جميع الاعضاء  
 المتكون **الثاني** انه فرق بين العضو اللحمي واللحمي يتكون من اللحم هو اللحم والعضو  
 اللحمي والقلب عضو لحمي يتكون من اللحم لا من الدم ثم تبادوا بان الدم قبل لحمه على قوله  
 فثبت اللحم من جهة لونه من غير ان يسمي لحما وقسم ان الشيخ قد مرص في تسمية القلب بانه  
 مخلوق من لحم قوي ليكون اشد من الافات وانه يلزم على الجواب المذكور ان يكون في الاعضاء  
 البسطة عضو لحمي لا يكون لحما وهذا مما لا يقبل به احد **الثالث** ان اول عضو يتكون  
 ليس هو القلب على الهيئة التي عليها الان بل ما يتكون اول ما هو فؤاد القلب الذي يتكون في

المحض  
فصل في  
الاجابة

طيبة

التي ويكون خزانة للروح ثم يتكون لحم من اول ما ينصب اليه من دم القلب فالمراد بالقلب في قول  
 انه اول ما يتكون هو فضاء القلب الذي هو مجمع الروح والظاهر ان هذا الجواب هو الاصح  
 فان القياس الاعتبار وان اقتضى حدوث الاعضاء المتكونة من المنة او لا لانه اصل المتخذ  
 الا ان القلب لما كان مجمعا ومنبع للروح الجواني وكان اللازم تكونه في وسط المنة ليكون  
 جواز للروح فلا بد ان يرسم في خط هيئته وفضائه ويصير اقل اجزاء المنة اعضاء تتكون منه  
 اعني العظام والغضروف المصير غير ما اولد ترسم اولافي وسط المنة نقطة سودا حنوتية  
 وسم القلب فضائه ثم يتكون الاعضاء الحادثة من المنة ثم يتكون لحم القلب من اول ما ينصب  
 من دم القلب **قوله تعالى** **واذا الله ليس بظالم للعبيد** ان قيل ما السبب في  
 الايمان بصفته البالغة فان ظلاما صفة بالغة في الظلم ولا يلزم من نفى الظلم نفى الظالم  
 بل العكس فعلا قال ليس بظالم ليكون المبلغ في نفى الظلم عن ذاته تعالى قلت السبب في ذلك ان  
 صفة البالغة انما هي في الكثرة العبيد لا الكثرة الظلم في نفسه فان الظالم على جميع الكثرة  
 يكون كثر الظلم نظر الى كثرة المظالمين فيصح الايمان بصفته البالغة الدالة على كثرة افراد  
 الظلم نظر الى كثرة افراد المظالمين في كثر عبيد كثر فان كان بظلم الكل فالانصب اسم الظالم هو  
 الظالم غاذا لم يكن ظالما لشيء منهم فاللازم نفى الظلم عنه اذ لو فرض صدق الظلم منه لكان ظالما لا  
 ظالما ولا اذا ارد المفعول لا يوتي بصفته البالغة ومع كونه جمعا يوتي بما كوله تعالى **عالم**  
**الغيب** و**علم الغيوب** وقولهم **زيد ظالم لعبد** و**زيد ظالم لعبد** والحاصل ان صفة البالغة هنا  
 لكثرة المفعول لا تكرار الفعل ومن هذا القبيل قوله تعالى **خالقين رؤسكم** فان التشديد لا ياتي  
 لكثرة الفاعلين لا لتكرار الفعل وقيل السبب في ذلك ان العذاب عظيم القدر كثر اعمالا في  
 وافس واشد من ظلم من ليس عظيم القدر كثر العبد فيطلق عليه اسم الظالم باعتبار زياده في  
 الفعل منه لا باعتبار تكرره والحاصل ان اسم البالغة هنا لا زيادة صفة الفعل لا اصل الفعل بعينه  
 ان الظالم لو صدق منه لم يكن ظالم واحد من اعظم من الظلم صدق عبيد باعتبار زياده في  
 فلو صدق منه ظلم وجب لظلم ان اسم الظالم عليه رفع عدم صدقه بحجة غيره انهم عنه ومن هذا

انما  
 انما



القليل فاقبل ان المراد بالانسان في قوله تعالى **لَمَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ إِلَى قَوْلِهِ لِمَنْ أَهْلُ الْأَنْسَانِ**  
 كَانَ خَلْقًا مَّوَدَّعًا لَهُمْ وَمَا وَصَفَ بَصِيفَةً الْبَالِغَةَ الدَّالَّةَ عَلَى تَكْرُرِ الْقَوْلِ لِجَمْعِهِ مَعَ  
 كَوْنِهِ مَقْصُودًا لِنَظَرِ الْمَلَائِكَةِ كَانَ رَتَبُ الْحُلِّ عَظِيمٌ الشَّانُ كَانَ ظَلَمَ وَجْهَهُ أَضْحَى وَافْخَسَ خَلَامَ  
 عَظِيمَ الْوَقْفِ عَظِيمَ الْكُثْرَةِ **خَبَرَ نَبِيِّكُمْ فِي إِبْهَامٍ** كُلُّ مَا زَادَ تَرَكُّ جُودَ  
 فَهُوَ خَيْرٌ وَبِمَكْنٍ أَنْ جُودَهُ مِنْ جِهَتَيْنِ أَحَدُهُمَا أَنْ كُلَّ شَيْءٍ أَزَادَ تَرَكُّهُ بَعْدَ الْإِعْتِبَادِ تَبَادُلَهُ  
 جُودَهُ وَكَأَلَا لِلْفَعْلِ فَهُوَ غَيْرُ وَتَوْضِيحُهُ أَنْ مَرْتَبَتَهُ لِيَكُونَ عَقْلُهُ بَعْدَ تَنَاوُلِهِ عَلَى خَالِ  
 مِنْ الْفَقْرِ وَالضَّعْفِ وَالْقَصَّةِ وَالْإِخْلَالِ فَأَزَادَ تَنَاوُلَ ذَلِكَ الشَّيْءِ فَأَزَادَ عَقْلُهُ جُودَهُ  
 وَكَأَلَا لِيُظْهِرَ أَنَّ هَذَا الشَّيْءَ مَا يَجْمَعُ عَقْلُهُ وَيَسْتَوْفِي الْمُرَادَ بِأَنَّ كُلَّ مُسْكِرٍ غَيْرُ نَظَرٍ إِلَى أَنْ  
 تَرَكَ تَنَاوُلَهُ بِرَبِّهِ الْعَقْلَ جُودَهُ وَكَأَلَا وَتَابِعَهُمَا أَنْ الشَّيْءَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ أَلَمْ يَرْضَ لِلنَّاسِ  
 أَنْ يَأْتُوا شَيْئًا مِنَ التَّمَرِّقِ الْمَاءِ لِيَقْلَ مَلُوحَتُهُ وَيَجْلُو وَكَانَ بَعْضُهُمْ يُلْقِي تَمَرًا كَثِيرًا فِي الْمَاءِ يَأْتِي  
 فِيهِ مَتْنٌ حَتَّى يَنْقَلِبَ يَنْبُذًا وَكَانَ هَذَا هُوَ الْبَاعِثُ لِيُخَوِّزَ بَعْضَ الْعَامَّةِ شَرِبَ الْيَنْبُذَ فَالْيَتِيَّةُ  
 مَنَعَهُمْ عَنْ زِيَادَةِ الْأَبْعَاءِ حَذَرًا مِنْ ضَرْبٍ وَخَرَفًا فَالْمُرَادُ أَنَّ تَمَرًا يُلْقِي فِي الْمَاءِ يَكُونُ بَعْدَ  
 جُلُوسِهِ الْمَاءَ وَيَجْعَلُ لِيُجُودَهُ فَأَزَادَ طَالَ بَقَاؤُهُ بِجَبْهِ زِيَادَ الْخَلْقِ وَالْجُودَةِ وَيَنْقَلِبُ عَنْ  
 الْمَائِيَّةِ فَهُوَ غَيْرُ فَالْمُرَادُ عَلَى مَا بَعْنِي الْأَبْعَاءَ **قَالَ اللَّهُ تَعَالَى فِي سُورَةِ الْأَنْعَامِ**  
**وَمَا مَسَعَنَا أَنْ نُرْسِلَ بِالْآيَاتِ إِلَّا أَنْ كَذَّبَ بِهَا الْأَوَّلُونَ وَآتَيْنَا مُوَدَّةً وَالْآفَاقَ مَصُورَةً**  
**فَطَلَبُوا بَعْثًا وَمَا نُرْسِلُ إِلَّا الْآيَاتِ لَا تَخَوِّفُكُمْ فَهِيَ أَسْوَءُ الْأَوَّلِ** أَنْ تَرْتَمِ كَيْفَ بَعْنِي تَكْلِيْفُهُ  
 عَلَى الْأُمَمِ الْمَاضِيَةِ مِنْ أَرْسَالِ الْآيَاتِ مَعَ أَنَّهُ لَا يُمْكِنُ تَكْلِيْفُهُمْ وَأَنَّهُ بَرْدٌ كَانَ وَجُودُ تَكْلِيْفِهِمْ وَعَدْلُ  
 سَوَاءٌ وَكَانَ عَدَمُ الْأَرْسَالِ لِعَدَمِ الْإِرَادَةِ لَا لِلتَّكْلِيفِ **وَجَوْلُ بَرِّهِ** لِيُرِيَهُ أَنَّ  
 تَرْبِيَةَ الْفَسَادِ مِنْ مَوَاقِعِ إِرَادَةِ الْفَعْلِ فَذَا كَانَ أَرْسَالُهُ تَعَالَى الْآيَاتِ تَمَازِيَتْ عَلَيْهِ تَكْلِيْفُهُ  
 فَأَيُّ مَنَافِعٍ مِنْ أَنْ يَفِي هَذِهِ الْمَقْصِدَ مَنَافِعُهُ مِنْ إِرَادَةِ اللَّهِ تَعَالَى لِلْأَرْسَالِ فَالْمَنَافِعُ مَنَافِعُ مَنْ  
 إِرَادَتُهُ لَا مِنْ فَعْلِهِ بَعْدَ الْإِرَادَةِ حَتَّى يَرُدَّ الْحَدْرُ إِلَى الشَّيْءِ أَنَّ الْأَرْسَالَ يَتَعَدَّى بِنَفْسِهِ  
 فَلَا اللَّهُ تَعَالَى إِنْ أَرَادَ تَسْلُوفًا إِلَى تَوْفِيهِ فَأَيُّ حَاجَةٍ إِلَى الْإِبَاءِ **وَجَوْلُ بَرِّهِ** إِنَّ الْآيَاتِ تَعَدَّى

حَذَرًا  
 مِنْ  
 تَكْلِيْفِهِ

وَجَوْلُ  
 بَرِّهِ

الادرسال الى المرسل به لا الى المرسل لان المرسل محدوف وهو الرسول وتقديره وما منعا  
 ان نوسل الرسول بالابات فالادرسال ينعتد بنفسه الى المرسل وبالباء الى المرسل به وبالي  
 الى المرسل اليه كما قال الله تعالى وكفد ارسلنا موسى نيا نيا وسلطان مبين الخ فزعون  
 وملائكة **الثالث** ان المراد بالابات هنا ما اقترحه كفار مكة على رسول الله صلى  
 عليه واله من جعل الصفاد صبا وازالة جبال مكة لئلا يتمكنوا من الزراعة وازالة كتاب مكتوب  
 من السماء ويخود ذلك وهذه الابات ما ارسلت للاولين وما شاهدوها فكيف كتبوها  
**وجواب** ان القصير في قوله ثم راجع الى نفس الابات المقترحة لا الى هذه الابات المقترحة  
 وكأنه قال وما منعا ان نوسل بالابات التي اقترحتها اهل مكة الا لكذب من قبلهم بما نزلت  
 اليهم من الابات المقترحة كالماند والنافع ومحوها مما اقترحه الاولون **الرابع** ان مكة  
 الاولين لا يمنع ارسالها على الاخرين يجوز ان يكذب بها الاخرون **وجواب** ان الله  
 تعالى في عباده ان من اقترح على الانبياء اية واتوا بها فلم يؤمنوا بها عجل الله هلاكهم والله  
 تعالى لم يرد اهلاك اهل مكة لانه علم ان اولادهم يؤمنون فلو ارسل بالابات التي اقترحوها  
 يؤمنوا اهلكهم نظرا الى شدة الجاهلية مع ان حكمته اقتضت عدم اهلاكهم فلذلك لم يرسل بها  
 الاية وما منعا ان نوسل بالابات المقترحة عليك الا ان كذب الاولون بالابات المقترحة فهلكوا  
 مع ان حكمته تقتضي عدم اهلاكهم **الخامس** اي مناسبه بين صدور الابية وهو ما منعا  
 وبين قوله بعد ها وابشأ ثمود النافذة مبصرة الاية حتى صلت بها **وجواب**  
 انهم اخبروا الاولين كذبوا بالابات المقترحة غير واحدة منها وهي نافذة صالح ثم نظر الى ان  
 آثار ديارهم المهلكة كانت باقية فبريت من مكة بصورها صاددوم وادرم **السادس**  
 ما معنى وصف النافذة بالابصار وما مدخلته فيها **وجواب** ان معنى مبصرة وآلة  
 لان الدليل ما دمر شد وقبل مبصرة فيها معنى مبصر بها كما هو دليل ثام ونها صاتم  
 اي بنام منه وبصام فيه وقبل انما معنى مبصرة اي انما يبصر الناس صحة نبوة صالح ثم ويعتد  
 هذا قرينة من قرينة مبصرة بفتح الهم والقنا اي تبصرة والاطهر انما صفة لا تبصرة محدوف تقدي

وانما ثمود النافذة اية مبينة او ضمنية **بينة الشايع** ان الظلم يبعث بنفسه كما قال  
 الله تعالى **وَمَنْ يَكْمُلْ مَوْءَاظِلْمَ نَفْسِهِ** فاقى حاجة الى الباء وهذا مطلق وما اى بالعقر يقتل  
**وجواب** ان الباء ليس لتعدي الظلم حتى يكون المراد انهم ظلموا النافذة بل المراد ظلموا  
 انفسهم بقتلها او ببيعها وقيل الظلم صاعنى الكفر فغناه فكفر وانما ظلموا انفسهم الظلم معنى الكفر  
 عداقتهما **الشايع** ان قوله تعالى **وَأَوْسِلْ بِالْآيَاتِ** لا يجوز فيها بدل على حصول الارشاد  
 بها قوله تعالى **وَمَا مَسَّكَ بَدَلٌ عَلَى عَدَمِ تَكْفِيهِ التَّوْفِيقِ** **وجواب** ان المراد بالآيات ما  
 هي الغور والذلات الانذار والايات التي اقترعها الله سبحانه على الناس **قوله** **لَا تَمُوتُ**  
**أَشَدُّ رِقَبَةً فِي صُدُورِهِمْ** من الله صفة الغائبين للنافقين او اليهود على اختلاف  
 القولين وقوله رقبته مسك بمعنى المنقول والقبض انتم اشد رهوبة من الله في صدورهم من الله اى  
 انكم في صدورهم اصبغ من الله فيها وحاصل ان خوف المنافقين واليهود منكم اكثر من خوفهم  
 من الله تعالى ونظير ما بقى بهذا اشد ضررا في الدار من عمر اى اشد ضررا وبه والمصدق  
 القول كثير شايع في كلامهم **مسئلة طيبة** عن النفس فانها بانه حركة من  
 اوعية الروح موقوفة من انقباض وانبساط النربا الروح بالنفس واخرى بانه حركة وضعية  
 للشرابين قبضا وبطلا لتعدي الروح بالنفس واخرى بفضلاته والاول لاكثر الاطباء والاشفا  
 لصاحب الاسباب بعض لغزها واحدا لان الصريح في الثاني كون النفس حركة وضعية  
 وفي الاول لا تصرح لغزها حركة وقد خلف الاطباء في ان حركة النفس من اى حركة مذهب القوم  
 وبعض ائمة اهل الفخر حركة وضعية ولذا عرفوا النفس بانه حركة وضعية كالسبح وذهب جمهور  
 الاطباء الى انه حركة مكانية ولذا عرفه بجانته منهم بانه حركة مكانية ليجوز دفع جماعته الى انه  
 حركة كنية استلزام القرينة الاولى بان النفس ليس حركة في الكيف لاني انكم وهو ظاهر ولا في  
 المكان كما هو المشهور لان كل متحرك بالحركة <sup>المكانية</sup> وهو المتحرك في الامكن لا بد ان يخرج عند حركته من  
 مكانه والشران عند الانقباض والانبساط لا يخرج عن مكانه بل مكانه يتبع عند الانبساط  
 ويتبع عند الانقباض ان المكان هو السطح الباطن من الجسم الحادى الخامس السطح الظاهر

بيان

الحنيفة

من الجسم <sup>التي</sup> ظاهران <sup>في</sup> الثيران بالانبطاط والانتقاض لا يتبدل ما يحيط به من السطح الباطن فظهر  
 من الاطراف بل السطح المحيط به <sup>تحت</sup> بان تجالسه كالكان وانما يتحقق ويتبع السطح المحيط به من فوق  
 بالانتقاض والانبطاط فان ليست حركة النبض مكانية فبقي ان يكون وضعه اذ الشريان اذا  
 انبط بعد انتقاضه وانقبض بعد انبطاطه لم يتغير فيه الا نية اجزائه بعضها الى بعض  
 بالقرع البعد وهذا هو المراد بالوضع **واحتج** الغزاة الثانية بان حركة <sup>التي</sup> الا  
 التي هي يتبدل بها ابون المتحرك بان يكون في كل ان في ابن اخر وحركة النبض كل اذ يكون العرق  
 يتبدل عند الانبطاط والانتقاض **واستدل** الغزاة الثالثة بان الثيران يخلط  
 عند الانبطاط ويتكاثف عند الانتقاض وهذه الحركة اصفو التخلط والتكاثف بل ربما انعكسا  
 الابون فيكون هناك مركبان حركة في الابن اى في الكان وحركة في الكم لكن التليق انما اعتبر  
 الحركة الاثنية دون الكثرة **اقول** لا ينبغي ان حركة النبض المشتملة على الانبطاط و  
 الانتقاض لا يخلو عن التخلط والتكاثف سواء كانا حقيقيين بان يحصل الانتفاض والاندماج  
 من دون مدخل شيء من الخارج وخروج او غير حقيقيين بان يحصل مع دخول جسم من الخارج  
 التخلط وخروج في التكاثف لا يخلو من الحركة في الكم وهو ظاهر فاشتمال الحركة النبض على الحركة  
 الكمية مما لا ريب فيه ثم نقول استلزام الحركة الكمية للحركة الكائنية كليا على كون الكان هو  
 البعد الموجود كما هو التحقيق عندنا مما لا ريب فيه لضرورة تبدل البعد بتبدل التخلط والتكاثف  
 والانبطاط والانتقاض والاندماج وغير ذلك من امثال هذه العبارات الراجعة  
 الى معنى واحد اما على كون الكان هو السطح الباطن للجسم المحاذي للمكان للسطح الظاهر  
 من الجسم المحوى كما ذهب اليه الشاؤون فثبت الاستلزام في اكثر الموارد التخلط والتكاثف اسبا  
 مما لا ريب فيه اذ يتبدل السطح المذكور في اكثر امثله لئلا يمكن انكاره نعم يتبدل في خصوص  
 حركة النبض محل امل اذ الظاهر ان باطن الجسم المحاذي بظاهر الثيران لا يتبدل بالانبطاط وانقباضه  
 بل السلك كما مر اتساعه وتضييقه بما في بعض الاطراف على اى تقدير لمكان التحقيق عندنا  
 كون الكان هو البعد فلا ريب في تبدلها بان يتحقق في حركة النبض الحركة الكائنية انما وبذلك



فما وجد من مجاهدتها على الشر وقوله ما زاد حقها الاعطاء انا كذا لما سبق اقول  
 ان قوله ذلك اشارة الى الامة التي في نفس الحق هذه الامة اعظم واغنى في الامر بمصلتها ومقبتها  
 على كل حال وان كان حال مجاهدتها على الاشرار بالله جملة ان يامر به نادى بل المصد  
 قبلها الفظة في مقدمة وقوله فقال لا بل امر مصلتها التي بيانه كالمترج **خبر آخر**  
 من القحاح الرجل يفتو على رجل ليس في عياله الا الله يتكلم له بنفقة وكسوته ا يكون عليه فطرته  
 قال لا انا اكون فطرته على عياله صدقة دون قبل صناعته انه لم يقم على عياله بل يتصدق عليه  
 بالنفقة والكسوة ولا يخفى ان اجمال هذا التعبير اكثر من اجمال الخبر ويمكن ان يوجه ويحتمل  
 احدان ان يجعل الامة التي قوله على عياله بمعنى المعبود ويكون التعبير فطرته في قوله انما يكون  
 يكون فطرته لرعاها الى المتفق عليه في قوله ودون رعاها الى المتفق حق يكون حاصل المعنى ان  
 فطره هذا الرجل المتفق عليه حال كونه صدقة واجبة كاثبتت من الشريعة انما يكون اي يجبي على  
 مبدله لا على هذا الرجل المتفق الذي يتصدق عليه بالنفقة والكسوة ولم يقم على عياله  
**شعر قارني** كرتا تم بحمد كاه شكر نادم ساحتش جون بسج مراد صفر  
 حمل تاهاى خوف حضرت عيسى و آسان جهاد است تا ظهور حضرت صاحب الامر عجل الله  
 فرجه بطاعت و سجدة الهى مشغول است بمعنى شعر انست كه اكراد ستم بر ايد بشكره انكه  
 فلان حاجتكم بر اورد و قضاي او را از اول كمر اورد بر وجه است تا خوف كه بر وجه حوائج سجد كاه  
 سازم و شكر او بقديم رسانم و اضافة صفر بجل و باجوت ياني است چه در تقويم صفر علامت  
 و با علامت حوت است **فائدة** كثيرا في الامايد الخطب و غيرها من المقامات بشا  
 بعبارة للتشبيه و القتل الاشياء كما كان معروفا في الجاهلية ف قضية اللقب لا ازالام و  
 سحام المبرأ القدام العشر التي يهرون و يتعارون عليها و كقضية هذا اللقب في كلبته  
 و التفاسير و الاخبار مختلفة و ما فيه من طرق تشويه و بيانه لا يخلو عن الاختلاف و المداينة  
 و في بعضها اجمال لا يظهر المرام و بعضها انما لا يقيم ظاهرا في شرب الى ما هو الصحيح من كقضية هذا  
 اللقب حتى لا يبقى اجماع في موارد الاحتياج فنقول ان هذا اللقب عندنا كان على وجهين

خبر آخر

الرجل يكون  
 في عياله  
 الله  
 يتكلم  
 له  
 بنفقة  
 وكسوته  
 ا يكون  
 عليه  
 فطرته  
 قال لا  
 انا اكون  
 فطرته  
 على  
 عياله  
 صدقة  
 دون  
 قبل  
 صناعته  
 انه لم  
 يقم  
 على  
 عياله  
 بل  
 يتصدق  
 عليه  
 بالنفقة  
 والكسوة  
 ولا يخفى  
 ان اجمال  
 هذا  
 التعبير  
 اكثر من  
 اجمال  
 الخبر  
 ويمكن  
 ان يوجه  
 ويحتمل  
 احدان  
 ان يجعل  
 الامة  
 التي  
 قوله  
 على  
 عياله  
 بمعنى  
 المعبود  
 ويكون  
 التعبير  
 فطرته  
 في  
 قوله  
 انما  
 يكون  
 يكون  
 فطرته  
 لرعاها  
 الى  
 المتفق  
 عليه  
 في  
 قوله  
 ودون  
 رعاها  
 الى  
 المتفق  
 حق  
 يكون  
 حاصل  
 المعنى  
 ان  
 فطره  
 هذا  
 الرجل  
 المتفق  
 عليه  
 حال  
 كونه  
 صدقة  
 واجبة  
 كاثبتت  
 من  
 الشريعة  
 انما  
 يكون  
 اي  
 يجبي  
 على

شعر قارني

فما وجد من مجاهدتها على الشر وقوله ما زاد حقها الاعطاء انا كذا لما سبق اقول  
 ان قوله ذلك اشارة الى الامة التي في نفس الحق هذه الامة اعظم واغنى في الامر بمصلتها ومقبتها  
 على كل حال وان كان حال مجاهدتها على الاشرار بالله جملة ان يامر به نادى بل المصد  
 قبلها الفظة في مقدمة وقوله فقال لا بل امر مصلتها التي بيانه كالمترج  
 من القحاح الرجل يفتو على رجل ليس في عياله الا الله يتكلم له بنفقة وكسوته ا يكون عليه فطرته  
 قال لا انا اكون فطرته على عياله صدقة دون قبل صناعته انه لم يقم على عياله بل يتصدق عليه  
 بالنفقة والكسوة ولا يخفى ان اجمال هذا التعبير اكثر من اجمال الخبر ويمكن ان يوجه ويحتمل  
 احدان ان يجعل الامة التي قوله على عياله بمعنى المعبود ويكون التعبير فطرته في قوله انما يكون  
 يكون فطرته لرعاها الى المتفق عليه في قوله ودون رعاها الى المتفق حق يكون حاصل المعنى ان  
 فطره هذا الرجل المتفق عليه حال كونه صدقة واجبة كاثبتت من الشريعة انما يكون اي يجبي على  
 مبدله لا على هذا الرجل المتفق الذي يتصدق عليه بالنفقة والكسوة ولم يقم على عياله  
**شعر قارني** كرتا تم بحمد كاه شكر نادم ساحتش جون بسج مراد صفر  
 حمل تاهاى خوف حضرت عيسى و آسان جهاد است تا ظهور حضرت صاحب الامر عجل الله  
 فرجه بطاعت و سجدة الهى مشغول است بمعنى شعر انست كه اكراد ستم بر ايد بشكره انكه  
 فلان حاجتكم بر اورد و قضاي او را از اول كمر اورد بر وجه است تا خوف كه بر وجه حوائج سجد كاه  
 سازم و شكر او بقديم رسانم و اضافة صفر بجل و باجوت ياني است چه در تقويم صفر علامت  
 و با علامت حوت است **فائدة** كثيرا في الامايد الخطب و غيرها من المقامات بشا  
 بعبارة للتشبيه و القتل الاشياء كما كان معروفا في الجاهلية ف قضية اللقب لا ازالام و  
 سحام المبرأ القدام العشر التي يهرون و يتعارون عليها و كقضية هذا اللقب في كلبته  
 و التفاسير و الاخبار مختلفة و ما فيه من طرق تشويه و بيانه لا يخلو عن الاختلاف و المداينة  
 و في بعضها اجمال لا يظهر المرام و بعضها انما لا يقيم ظاهرا في شرب الى ما هو الصحيح من كقضية هذا  
 اللقب حتى لا يبقى اجماع في موارد الاحتياج فنقول ان هذا اللقب عندنا كان على وجهين

**لَجَدْنَاهَا** اذ كان يجتمع العشرون الرجال فيشتركون ببعضها لبعضهم ويخرجون <sup>بعضهم</sup>  
عشرة اجزاء متساوية وكان لهم خيانت عشرون حتى القدام العشرة سبعة منها ذات اعضاء  
وثلاثة منها ما كان له نصيب لكل من العشرة اسم خاص فالتسعة اولها القدام الفاء والذال  
التيمة المشددة وله سهم وثانيها التولاء بالفاء المشددة القوجانية والهمزة وله سهمان وثالثها  
الزقيب بالراء والقاف على وزن ضبل وله ثلثة اسهم ورابعها الحسركي الحاء وسكون اللام  
والسين المهملة وقد تحرك الحاء واللام بالفتح وله اربعة اسهم وخامسها النافس بالنون  
الفاء والسين المهملة وله خمسة اسهم وسادسها السبل كحسن بالسين المهملة والباء النون  
وله ستة اسهم وسابعها المعلى بضم الميم وسكون العين ونح اللام وله سبعة اسهم  
الثلاثة التي لا نصيب لها هي الوعد بالواو والعين النجمة والذال المهملة والتسبع بالنون  
والياء والحاء المهملة والتسبع بالسين المهملة والفاء والحاء المهملة على وزن ضبل وقد اشار الى  
العشرة على الترتيب المذكور بعض الشعراء بقوله هي قد وتوأم ورتيب ثم حلس نافر  
سبل والمعلى والوعد ثم تسبع وسفيع وذى الثلثة فمسل وهذا القدام العشرة كانت  
ممتازة انا بعلامته او كتابة الاسم فبعد اجتماع العشرة من يبار الخي يحلون القدام في  
خرطة ويضعونها على يدين بشقون به فتح كما وبدل يد في تلك الخوطة ويخرج باسم كل من  
الرجال العشرة قدما من خرج له قدام من الاقدام التي لها نصيب باخذ ما بعد لهذا القدام  
من القدام من اجزاء الخمس والجزء المنقسم الى عشرة اجزاء ومن خرج له قدام من الاقدام التي لا اعضاء  
لها لم ياخذ شيئا والزم باداء الثلثة عن البعض فلا يزال يخرج واحدا بعد واحد حتى ياخذ  
اصحاب الاعضاء السبعة اعضاءهم ويغرم الثلثة الذين لا اعضاء لهم قيمة البعض وعلى هذا كان  
اللائم من الاخراج ما يخرج به من الثلثة التي لا اعضاء لها جميعها ومن التسعة التي لها اعضاء  
عدا يكون صاحبها بقدر اجزائهم الجزور اعني العشرة والباقي من ذوات الاعضاء ما كان لبيها  
في اخراجها يتم بذلك ما كان مطلوبهم في الميسر الغريم والغنم فلو خرج او لا الثلثة التي  
لا اعضاء لها ثم المعلى والزقيب الذين سهاهما عشرة او بالعكس يتم بذلك الميسر اذ يكون لم

الخروج لصاحب المولى والرقيب عنه على صاحب الثلاثة وبقي اصحاب الخمسة الباقية من  
 ذوات الانبياء اعني القذو والتوام والحلس والناض والسبل بلا غنم ولا عزم فاخرجها  
 لتعين صاحب كل منها لا فائدة فيه اذ لو اخرج كل منها باسم واحد حتى يتبين صاحبها لم يأت  
 احد منهم شيئا من اجراء الجزر لعدم بقاءه ولا لزوم شئ من ثمن الجزر وللزوم جميعه على  
 اصحاب الثلاثة فلا فائدة في اخرج واحد واحد بل يعيد خروج الثلاثة والمولى والرقيب ثم  
 المبرر بطرح البواقي وبذلك يظهر انه على هذا الطريق يكون على بعض الرجال العشر من  
 البيا وعزم ولا يكون له غنم اصلا وهم الذين يخرج على اسمائهم الثلاثة التي لا انصبا لها  
 ويكون لبعضها غنم ولا يكون له غنم وهم الذين يخرج على اسمائهم ذوات الانبياء من القذاح  
 فالثمة العشر وبعضهم لا يكون له غنم ولا عليه عزم وهم الذين يخرج على اسمائهم شئ حتى  
 يخرج من السبعة ثمانية العشر من الثلاثة جميعها ويختلف عدده كل من الاخرين باختلاف ما  
 يخرج وما لا يخرج من القذاح التي لها انصبا فان خرج او لا مثلا المولى والرقيب ثم بها الحشر  
 يكون عدده الرجال الذين له غنم بلا عزم اثنين وعدده الذين لا غنم لهم ولا عزم عليهم خمسة  
 ولو خرج او لا القذو والتوام والرقيب والحلس تمت السبعة العشر يكون عدده الاولين اربعة  
 وعدده الاخرين ثلثة وقر على ذلك سائر الفروض ولوقت العشر يقدح اذا لو خطبته  
 مع سهام سابقة واذت السهام على العشر اخذ صاحبها القاذح بقدر الباقى ولا اثر للزيادة  
 مثلا اذا خرج باسم رجل المولى فلخذ سبعة من العشر ثم خرج باسم اخر السبا وسبعة ستة  
 باخذها هو الباقى من العشر اعني الثلثة ولا اثر للثلثة التي ليس ان لها شئ في الخارج ثم وقع  
 الاختلاف في ثالث القذاح المبرر فذكر جماعة ان اسم الرقيب كل ذكرناه وقال مع ان اسمه قصير  
 والروحي في بعض اجزاءنا ان ثلثة القذاح هو السبل وسادسها الرقيب حتى يكون ترتيب  
 السبعة التي لها انصبا هكذا القذو والتوام والسبل والناض والحلس والرقيب اعني على  
 هذا الاصطلاح جرى ما وقع في كلام بعضهم من مدح الفائق في كمال بالافان في الرقيب كما وقع  
 في كلام الجميع مدح مثله بالافان بالمولى **وقاينهما** انه بعد اجتماع العشر من رجال



المحر على البعير المذكور وغروه يقسمون لحمه الى ثمانية وعشرين قسما ويخرج الرجل المذكور  
 عنه القدر العشر واحد او اقل القدر باسم واحد واحد من الرجال حتى يخرج جميع  
 القدر العشر فيخرج باسم واحد من القدر السبعة التي لها انصبا. اخذ منهم هذا القدر  
 من حصص واحد الى سبعة اسهم فيكون لكل من السبعة التي خرج على اسمها قدر من القدر التي  
 لها انصبا. فثبت لهم على التقاوت اذ لصاحب القدر سهم واحد ولصاحب التوام سهمان و  
 لصاحب الرقيع القير والسبل على اختلاف الاقوال ثلثة اسهم وهكذا الى ان يكون لصاحب  
 المعلى سبعة اسهم والمجموع ثمانية وعشرون بوزعه على جميع السبعة على التقاوت والنحو  
 المذكور ومن خرج باسم واحد من الثلثة التي لا انصبا. لها لم يخذ شيئا من اللحم ويغرم  
 ثلث قبة الجوز ورافض صاحب الثلاثة يغرمون من البعير ولا يخذون شيئا من لحمه فلي هذا  
 الوجه لا يوجد في العشر من لا غرم له ولا غرم عليه بل يخصرون فمن له غرم ولا غرم عليه  
 وهم اصحاب السبعة ومن عليه غرم ولا غرم له وهم اصحاب الثلثة هذا وقال الفاروق في  
 كمال الدين ابن شهم الجزالي في شرح نهج البلاغة في كيفية هذا اللعب ان احقبا التمتبا  
 مدحا وهي التي كانت لابن الجوز وسبعة اولها القدر بالذال المعجمة وفيه فرض واحد ثمانية  
 التوام وفيه فرضان وثالثها القير وبالقصد المعجمة وفيه ثلثة فرض ورابعها الحلي بكر  
 الحاء وفيه اربعة فرض وخامسها الناض وفيه خمسة فرض وستادها السبل وفيه ستة  
 فرض وستابعها المعلى وفيه سبعة فرض وليس بعد ذلك قدر فيه شيء من الفروض الا انهم  
 يدخلون مع هذا السبعة اربعة اخرى تسمى غادا او فرض فيها او اما انقل بقر القدر و  
 احد ايها المصد ثم المصنف ثم النبي ثم الصهغ فاذا اجتمع نهار الحيا خذ كل منهم قدا  
 وكتب عليه اسم او علمه بعلامة ثم اتوا بجوز وعرضا صاحبها وهما عشرة اجزاء على الوردتين  
 والقندين والكامل والزرد والحما والكفتين ثم بعد الى العاطف جز الرقبة فيقسمها  
 على تلك الاجزاء بالتوبة فاذا استوت بقي منها عظم او بضعة لم انتظره الجاز من اراد من  
 فهو قد حقه فان اخذ عبره والا فهو الجازد ثم يوزن بوزن الجوز المعروف فكل لحم مقطوعين الا

ان يصبه عند عنقه ويهتدى الحوض فيجعل عليه ثوب نصف ذراع صاحب به عصابة كذا يجد  
من الفروض ثم يذبح الهبة القذاح ويقوم خلفه رجل يوق له الوقيع فيذبح الهبة قد حادها  
منها من غير ان ينظر الجاهن فخرج قد حاد من اجزاء الجزر بعد الفروض التي قد حاد من  
له يخرج قد حاد حتى استوفى اجزاء الجزر وعزم بعد فرض قد حاد من اجزاء تلك الجزر من جزر  
اخرى لصاحب الجزر والذي نحرها فان اتفق ان خرج المولى او لا فاحد صاحب سبعة اجزاء من  
الجزر ثم خرج المسبل فلم يجد صاحب الا ثلثة اجزاء احدها من جزر الجزر قد حاد ثلثة اجزاء  
من جزر اخرى واما القذاح الاربعة او غاد فليس يخرج احد ما غنم ولا في عدم جزر وجاهر  
والمقول عن البزاز انهم كانوا يخرجون ذلك اللحم على انفسهم وبعدها ثلثة ولا يفتي احد  
الوجه مخالف للوجهين المذكورين المشهورين في كلام القوم اذ المذكور في كتب القاسم والاحياء  
واللغة ليس الا احدهما وليس هذا الوجه المذكور في شيء من الكتب المشهورة بل لا يوافقنا الوجه  
صحة اذ حاصل ان الغنم والغرم كلها يحصلان بالقذاح السبعة التي لها اعضاء دون ثلثة  
للثلاثة التي ذكرنا انها الا اعضاءها في الغرم وذكرها في الاربعة بالاسماء المذكورة وقال انما  
لا يحصل بها غنم وعزم ولا فائدة في ادخالها في جملة القذاح وانما يدل على تحريمه في القذاح  
السبعة المتميزة عندهم باخذ كل واحد منها واحد من الرجال ويجعله مخصوصا لنفسه بكتابة  
اسمه عليه او باعلامه علامة ثم الرجل المزاو لا يخرج بخروج كل واحد واحد من دون حاجة  
الى قصد كونه من فلان او فلان فلا يفتقر الى الاخراج باسم معين منهم بل مجرد الاخراج كانه  
كلها صادرة بكتابة الاسم او رسم العلامة مخصوصا معين فاذا اوجب بظهره لفلان فلاخذ  
ما بارأته من محام اللحم وهكذا يخرج كل قذح ما بارأته من التهام حتى يستوفي اجزاء الجزر العشرة  
فمن خرج قد حاد قبل استيفاء الاجزاء العشر يحصل له غنم بلا غرم على التفات في من لم يخرج اسمه  
حتى يستوفى الاجزاء يكون على الغرم بقدر ما بارأته من التهام فكل قذح عنده واحد لنفسه ان  
خرج قبل استيفاء الاجزاء يكون له غنم بقدر ما بارأته من التهام وان لم يخرج حتى يستوفي الاجزاء  
يكون عليه غرم بمجمل القذاح بقدر ما بارأته من محام اللحم ولذلك ما كان ضابطه بينهم في

تعيين كل منهم ما شاء من القديح السبعة لنفسه فذا كان بينهما من التفاوت في الزيادة والنقصان  
 كان مرتدابين ان يكون نفعاً او ضرراً اي غناً او غرباً فما كان يتصور فائدة في وجنان بعضها بالآلة  
 حتى يحصل التوام بينهم في اداة كل منهم ان يبينه لنفسه لا بخيار غيره والخاص ان على هذا الوجه  
 كل من لم يخرج اسمه حتى يتم خروج العشر يلزم ان يفرغ بقديما بازاء قد صمد من التهام وظاهر ان  
 مجموع التهام التي بازاء مجموع القديح السبعة ثمانية وعشرون سهماً وبعد استيفاء اجزاء الجزر  
 التي هي عشرة يخرج من التهام عشرة ويبقى ثمانية عشر سهماً بازاء القديح التي لم يخرج حتى استوفت  
 الاخوان فلو عزم كل واحد من لم يخرج اسمه حتى استوفت الاجزاء بعد ما بازاء قد صمد من التهام  
 يلزم ان يكون ما يفرغون از يد من اجزاء الجزر ثمانية اذ من الجزر يوزع على اجزائه العشرية  
 كل جزء عشر القيمة فاذا كان الغرم اللازم على صاحب كل قديح بقديما بازاء من التهام يكون كسره  
 اللازم عليه فانه هذا القديح فاذا لزم على الجميع الذين لم يخرج اقداعهم حتى استوفت الاجزاء بعد  
 ما بازاء اقداعهم من سهام اللحم وهو ثمانية وعشرون وهو ازيد عن اجزاء الجزر وثمانية لزم ان  
 يكون ما يفرغون من القيمة ازيد من قيمة الجزر واليه شلا عشرة وثمانية ثمانية وثمانية ولا  
 معنى لذلك ان المبررات واقع على مجرد العشر فلا معنى لغرامتهم ازيد من ذلك فان قبل المراتب  
 الغرامة انما هو على نفسه سهامهم بمعنى ان ما يفرغون وهو العشر يوزع على سهامهم الثمانية  
 عشر ويؤخذ منها لكل منهم ما يقف عليه سهامه فيفرغ صاحب كل سهم واحد من الثمانية عشر  
 نصف العشر الصيرة وعشرين من العشر وصاحب سهم واحد اربعة اعشار من العشر وصاحب  
 الثلثة واحد ونصف وستة اعشار والعشر وهكذا حتى يصير المجموع اللازم من العشر  
 الجزر قلنا لو سلم صحة ذلك في الواقع فلا ريب في ان كلام القائل المذكور لا ينافي خلا  
 عن كلام غيره وان قبل المراتب بعد استيفاء العشر يخرج اسم من القديح الباقية حتى يخرج  
 من القديح عدد يكون بازاءها من التهام عشرة ويتم اللعب يكون الغرم على من خرج على صمد  
 هذه القديح التي سهامها عشرة ولا يكون على اصحاب القديح الباقية بعد ثمانية هذه العشرة  
 اصلاً قلنا هذا اسم ما لا ينافي كلام القائل المذكور مع انه لا يمتنع في نفسه ان لا ينفى

وجهه ثم ما ذكر من أنه لو خرج المولى أو أخذ صاحب سيرة ثم خرج المسبل ولم يجد حنثاً  
 إلا ثلاثة أجزاء أخذ ما وعزم له من له بغير قلدسه ثلاثة أجزاء لا وجب له ظاهر اذ مع تمام البشارة  
 بلزم ان لا يأخذ صاحب المسبل سوى الثلاثة الباقية ولا معنى لاعتزام من منعه بغير قلدسه لاندس  
 له بغير قلدسه لا يفرق اذ بدلت ما هو مصحاح قلدسه وذلك أي ما هو سبيلهم قلدسه لا يبدل ان يطل شيئا  
 المحذور وكونه كهذا أنه لا يستحق اذ بد من الباقية ثم ما ذكر من ان الاعطاء من يردوا غير  
 فكان مبنية على ان بعد تعويم المحذور ونحوه يأخذ من منعه بغير قلدسه من يردوا ويعطون صاحب  
 الجزاء المحذور وما كان صاحب واضحا بأخذ القس بل كان ينافي من يستره ابقية من يردوا غير  
 مثل جزوهم واحسن منه وكان هذا لم يكن كلبا وما ذكر من انهم يخرجون ذلك اللحم على  
 انفسهم ويعدونه للضيافة غير ثابت بل خلاف الواقع اذ المصحح في بعض الاخبار المعتبر  
 ان ذلك اللحم باكله السبعة الذين لم يفرقوا عنه وانما لا يأكله اسنة الذين اغرموا الذنوب  
**قال الله تعالى** وَالَّذِينَ يَبُوءُونَ مَا اتُوا قُلُوبُهُمْ وَجِلَةً الْفَعْلِ لَأُولَئِكَ  
 المضارع من باب لافعال المعلوم والثاني اعني الماضي اما ان يكون بالمدح حتى يكون مائة  
 فالعينة يعطون ما اعطوا من المال ومع ذلك قلوبهم خائفة او بغير المدح حتى يكون فيكون  
 فالعينة يعطون ما عملوا من الصالحات ومع ذلك قلوبهم خائفة **قال الصادق عليه السلام**  
 في نفسي ان الله بالظلمة مع الحجة والولاية وهم مع ذلك خائفون ان لا يقبل منهم وليس  
 والله خوفهم شكافهم فيه من اصابة الذين لكنهم خافوا ان يكونوا مقصرون في الطاعة و  
 الحجة **فان** جاء فاعل في الفرض بمعنى المفعول في موضعين الاول قوله نعم  
 لا عاجيم اليوم من امر الله الامن ريم اي معصوم الثاني قوله تعالى ما وافر اي ما وثق  
 وجاء اسم المفعول فيه بمعنى الفاعل في ثلاثة مواضع الاول قوله تعالى حجابا مستورا اي  
 ساترا والثاني قوله تعالى وكان وعدا مأتيا اي آتيا والثالث قوله تعالى جزاء موفوا اي  
 وافرا **قوله تعالى** وَاِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ بِكِتَابٍ  
 حِكْمَةٍ تَمَّ جَانَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ قَالَ أَذَقْتُمْ لَذَّةَ

نفسه

نفسه

ايصري قالوا اقرنا قال فاشهدوا وانا معكم من الشاهدين من يولى بعد ذلك  
 منهم الفاسقون وقد مر من الآية بوجوب الاول ان يكون المراد ان الميثاق مأخوذ  
 من النبيين اى اخذ الله الميثاق على النبيين بان يصدق بعضهم بعضا ويصبر بعضهم بعضا  
 واللام في الما ابتكم لتوطئة القسم لان اخذ الميثاق في معنى الاستحلاف لفظه ما شرطية  
 ولتؤمنن قد صدق الله القسم وجواب الشرط معا ومعنى الآية واخذ الله النبيين بانه  
 اذا ابتكم من كتاب حكمه ثم جاء من بعد ذكرى جوتكم ورسول الغرض انكم ولما معكم انتم  
 ان يصدقونه انهم يثبتونه وتصبرونه والحاصل انه اخذ الميثاق من النبيين بانه اذا بعث الله في  
 حوزهم نبيا اخر يكون تابعا له او خلفه له وجب عليهم ان يصدقوه ولا يكذبونه كما وقع ذلك  
 من بعثة لوط بنى جوق ابراهيم عليه السلام وبعض الانبياء في عصر موسى وبعضهم في عصر عيسى  
 ويجوز ان يكون ما موصولة بمعنى الله والمعنى اخذ الله النبيين لذلك ابتكم من كتاب  
 حكمه ثم جاءكم رسول تؤمنن به ولتصبرن وقرنا ابتكم بكون الادم اى لاجل انبائى اياكم  
 بعض الكتاب الحكمه فيكون على هذا ما صدقوه والفقهاء معها واما ابتكم وجأتكم في معنى  
 المصدقين والادم داخله للتقبل والمعنى اخذ الله ميثاقهم بالتؤمنن بالرسول ولتصبرن لاجل  
 اتباعي الحكمه ويجوز هذا الرسول الذي امرتكم ونصرتكم مواخا لكم غير مخالف قوله قال اقرنتم  
 في اى قال الله تعالى للنبيين وافرر به وصدقوه واخذتم على ذلك اصراى محمد بن يحيى  
 اصرا لانما هو صراى يصدق بعضه قالوا الى الانبياء اقرنا قال الله فاشهد بذلك وانا معكم  
 على ذلك ايتم من الشاهدين **الثاني** ان يكون الميثاق مأخوذاً للنبيين من ايمهم بان يصدق  
 كل امة لنبيهم وتعمل بما جاء به **الثالث** ان يكون الميثاق مأخوذ من النبيين لمحمد  
 صلى الله عليه واله بانه اذا بعث الله محمداً وهو حي يؤمنن به ويصبرن وامرهم ان يصدقوا  
 العمدة بذلك على ايمهم **الرابع** ان المراد ان الانبياء كانوا باخذون الميثاق منهم  
 بانه اذا بعث الله محمداً صلى الله عليه واله ان يؤمنوا به ويصبرن فالمعنى على الثاني واذا  
 اخذ الله من الناس الميثاق للنبيين لما ابتكم ايمهم الناس من كتاب حكمه بواسطة نبي الله



البروق عن الشفق الزئبق وقد اجاب بان نفوذ الشعاع في الجسم على ضربين الاول  
 نفوذ من رتاجا وزنه الى ما ورائه كنفوذ شعاع الشمس في بعض الاملاك والاعناصر متدا  
 البنا ونفوذ شعاع البصر في بعض العناصر والاملاك مرتباً الى الكوكب الثاني نفوذ  
 واجتماع من غير تجاوز الى ما ورائه كنفوذ ضوء النار في الجو والمجدد الحما وضوء الشمس في  
 الشفق والثلج ونحوهما ونفوذ شعاع البصر في القطعة المتخذة من الجود والبلور والاملاك  
 التي لا يعمق بتدبير النفوذ الاول لا يستلزم تكيف الجسم بالضوء الثاني قد ينفذ وان كان شكلاً  
 ولا انعكاسه عنه الى ما يقابله ولو فرض حصوله في غاية الضعف والقلة بخلاف الثاني فانه  
 يوجب تكيف الجسم بالضوء وانعكاسه عنه تكيفاً وانعكاساً ظاهرياً وسبباً اذا كان ذا لون فلما  
 كان شعاع الشمس في الزجاجة المملوء ماء في بعض الاوقات من الثاني فينعكس منها قد يعتقد  
 من الشعاع ولذلك يكون محرقاً بخلاف الشعاع المنعكس من زجاجة المملوء ماء فان انعكاسه  
 منه هو بقدر ما يقتضيه غشائه الزجاجية ولا تأثير للهواء لغاية لطافته فيكون في غاية القلة  
 فلا تأثير له بالاحراق ثم بما ذكر من التحقيق يمكن ان يدفع سترها اوردته الاكثر بان انوار  
 الكواكب في اية غير مستفادة من نور الشمس عن القائل باستفادة انوارها من الشمس فان ما  
 اوردته عليه ويحتمل احدهما انه لو كانت انوار مستفادة من نور الشمس لزم اختلاف  
 تشكيلات الكواكب كما في القمر مع ان الامر ليس كذلك الثاني ان انوارها لو كانت مستفادة  
 من نور الشمس لزم ان لا ينجب بناء وانما هي الوتيرة لاتي الاجسام شفافاً ليست كهيئة مظلمة كما  
 حتى ينجب بناء وانما لا يثبت انه على ما ذكر من كون نفوذ الشعاع على متصين يندفع الابرار ان  
 اذا للقائل باستفادة انوار الكواكب من الشمس ان يحصل نفوذ شعاعها فيها من قبل النفوذ  
 الثاني فيستمر اعقابها كالكرة من البلور الشافية اذا الكرة التي لها لون ما اذا اشرف  
 عليه الشمس فنقد شعاعها في جميع اعقابها نفوذ اجتماع فانه اذا نظر اليها من احدى الجهات  
 يرى كلها مستبشرة فلا يلزم في اختلاف تشكيلات الكواكب كما في القمر اذا لم يبق شيء من انوارها  
 مظلمة بل لزم اختلاف تشكيلاتها فاندفع الابرار الاول واما الابرار الثاني فهو انه لو نفذ

شعاع الشمس شعاعاتها كانت شعبة فلا يمنع نفوذ شعاع البصر فيها ولا يمنع ما وراءها  
 ضيقه ان المودان اراد من النفوذ النفوذ بالمعنى الاول فحق لا يقول بفي الكواكب كيف وهو مكتف  
 بالنفوذ كيف اظاهروا وهو منعكس عنها انعكاسا بامرا وان اراد به المعنى الثاني لم يلزم كونها  
 شعبة بل غاية ما يلزم منه نفوذ شعاع البصر فيها البصر بعد المعنى لا بالمعنى الاول فليكن  
 ان لا يمنع ما وراءها عن الرؤية على ان الثاني ان يمنع نفوذ شعاع البصر فاعاق الجسم كنفوذ  
 شعاع الشمس ضيقه بالمعنى وان كانا غير محتاجين في انهما الكلام الى هذا النوع والفاعل لا يلزم  
 يكن شعاع البصر اللطيف من شعاع الشمس فلا يكون المكف فكيف نفوذ الثاني دون الاول  
 ان اراد معنى التبادل بمعنى انه كيف نفوذ فيه شعاع الشمس لا كيف نفوذ فيه شعاع البصر  
 وهذا لا ينصفه ولا يضرتا وان اراد معنى الاجتماع اي كيف لا نفوذ شعاع البصر في نفوذ  
 شعاع الشمس فبقية نظرها من الجواز ان يكون شد شعاع المكتسب القاتم بالجسم ونفوذها ناعما  
 من نفوذ شعاع البصر فيه كما هو محسوس في الثلج والبلور الشبه ان اشرقت عليه الشمس فان  
 شعاع البصر بكل دهر فرق بمجرى الوقوع على سطحها ولا يمكن النفوذ في اعماقها وهذا ظاهر  
 ومنه يظهر انه يكفي في جيب الكواكب ما وراءها غير استبانها الباصرة البصر لكن بقية الزمان  
 الاصلية الى انوافها الكثيرة ويجعل المجموع موجبا للجمع كالنقل عن السبيل السند حصول زيادة  
 المجموعا وقد اتضح بذلك حال القول بان لو كان ضوء النجمة المتجمعة مستفادة من الشمس لما  
 حجبنا واما فائده فيكون ان يقع جوابا وجزاء وينصب المستقبل اذا لم يقيد  
 ذلك المستقبل على ما قبل اذن اي لم يقع معكولا له بخلافه فدخل النجمة جوابا الى ما قبله  
 فان بعد اذن اعني قد دخل لم يقع معكولا لما قبلها ولفظ اذن اي لا يعمل ولا يتقبل المستقبل بل  
 يكون مرفوعا مع اعتمادهما بعد ما على ما قبلها اي وقوعه معكولا له اوسع الحالته مثال  
 الاول نحو قولك لمن تجدك انا اذن اكرهك فان ما بعد اذن هنا خبر لما قبلها فاعتمده  
 ومثال الثاني قولك لمن تجدك اذن اذنك كاذب اوسع العطف فالوجهان نحو ما قبله فاذن  
 اكرهك فائده اخرى بمقتضى ما يجوز حذف فعلها نحو ما قبله فاذن اكرهك فاذن

فانما يتحقق

ايضا



ارجعنا

عنه

وتكتبها  
على قوائمها

ايضا ادخلها وهي مع المضارع جازية نحو لما قمتم فقموا مع الماضي ظرف نحو لما قمتم فتقم  
غير ما في الاغوية ان كلنا جميعا لئلا نحضرون فائدة اخرى التثنية  
تجزم المضارع شرطاً كان او غيراً ومثاله ظاهر الا انه في المراء الذي ياقبله اعني شرط فعل  
ماضي يجوز فيه وجهان اي الجزم والرفع نحو ان قمتم فقموا فائدة اخرى  
بمنزلة العدد الثلاثة الى العشرة مجموع مجزور نحو ثلاثة رجال ومن العشرة الى المائة مفعول  
نحو اربعة عشر رجلاً وخمسة وعشرون رجلاً وهكذا ومن المائة الى ما فوقها كائناً ما كان عدد  
مجزور مثل مائة رجل وسبعائة رجل وهكذا وقد نظمت ذلك بالفارسية هكذا بمنزلة  
از عدد بره سبعة دان ذسته تاده هم مجموع ومجزور ذده تاصد هم فرد است منصوب  
ز صد بره فرد است منصوب وبالعرضة انهم هكذا ثمانا بعد ما جاوزت الاثنين  
مجموع ومجزور ذفته اي ثمان كلمات مثلثة الى عشرة بمنزلة مجموع ومجزور عدداً ما كان  
منها قد اصبحت الى مائة بغيره فهو بمنزلة اي من الثمانية المذكورة التمهيد بها المجموع و  
المجزور عن هذه الثمانية اذ اصبحت الى مائة اذ كان المجموع اعني بمنزلة المائة التي اصبحت احد  
الثمانية مفرد مع التجر وفيها بعد عشرة فردا اصبحت الى تسع وتسعين بمنزلة ومنه ظاهر  
ولما كان تسع وتسعين مجزوراً في التجر وهذا بمنزلة معناه ظاهر وانما كبقية  
تذكر الاعداد وتانيها فهي اتمت تلك الى عشرة بذكر اللوث وثلاثون  
للمذكر بعكس الشهور اي يدخل التأ. للمذكر وثلاثون للاثماني اللوث بذكر اللوث وثلاثون  
فوقه وهكذا من الاثنين الى العشرة والاعداد الثمانية التي بين الواحد العشرة اركبت  
احداً مع العشر والثلثين والاربعين او ما فوقها كائناً ما كان يكون الحكم على مقتضى  
يدخل التأ. في هذه الثمانية للوث ولا يدخل للمذكر فيقال اربعة وعشرون امرأة وخمسون  
عشرون رجلاً وهكذا واذ اركبت احداً من الثمان مع العشر يجب ان يجعل تلك الثمان بالهوى  
عكس الشهور واعني وثلاثون للمذكر وثلثون للوث بذكر اللوث واربعة عشر نسوة وهكذا  
واتاني لفظ العشر يكون الحكم فيه على مقتضى القياس فهو ثلاثون للتأ. للوث وثلثون للمذكر

عشرة امرأة وأربعة عشر رجلاً وفي غير ما ذكر من الثلثين والعشرين والأربعين وهكذا في الأعداد  
 للغة التي فوق العشرة يكون الحكم فيها واحداً في الذكر والمؤن فقال عشرين رجلاً وعشرة  
 امرأة وأربعون امرأة وأربعون رجلاً وهكذا وقد نظمت ذلك بالقرينة وهكذا  
 في ثلث وتسعة بعد ذلك ذكرنا عكس ما استظهر أي في عدد الثلث مع الأعداد التسعة  
 التي بعد اعني الأربع إلى العشر يكون الحكم فيها بالعكس الشهور كما مر في الاثنين بعدها  
 وكذا بعد ما هو القياس جرى أي في لفظ الاثنين الذي قبل الثمانية المذكورة وفي  
 الأعداد التي بعد الاثنين اعني العشرين والثلثين والأربعين وهكذا يتبع القياس أي أحد  
 هذه الثمانية إذا دكر مع أحد الأعداد التي بعد العشر من العشرين والثلثين والأربعين  
 هكذا يصلح القابضة على مقتضى القياس فقال أربع وعشرون رجلاً وخمسة وثلثون امرأة  
 وهكذا كل تلك التماز في التركيب فاعلها العشرين ما استظهر أي هذه القابضة إذا دكرت  
 مع لفظ العشر بحيث يعمل في الثمانية دون لفظ العشر فها هو عكس الشهور كما تقدم وأدرك  
 العشر عكس ما معه في سوى كلهما السواء ترى أي في لفظ العشر يكون الحكم على ما هو  
 مقتضى القياس كما تقدم وفي سوى ما ذكر اعني العشرين والثلثين والأربعين وهكذا  
 يكون الحكم في الذكر والمؤن واحداً كما أشرك الله **قال الله تعالى** في سورة النور  
 وَلَا يَأْتِ الْبَاطِلُ أُولَؤُا فَالْفُطْلُ مِنْكُمْ وَالشَّعْرَانِ يُوْتُوهُمَا الْقُرْآنُ وَالسَّكِينُ وَالْمُهَاجِرِينَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ  
 يَلْعَنُوا أُولَؤُا يَبْغُوا الْإِيمَانُ أَنْ يَنْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ قوله وَلَا يَأْتِ الْبَاطِلُ  
 بجلف هو ما قتال من الآية التي هي اليقين والجمع الأيمان أي يتألى إلى مضمي واحد  
 قال الزجاج المعنى لا بجلف لا يخفيه أن لا يوتوا القرآن أي لا يحسنوا إلى من يتبع الأيمان  
 فعد لا وقبل لا يأتين قولهم ما الير في كذا أي ما اقترى بقا الوت مجداً إذا لم تدغمه  
 شيناً والألو يكون مجداً ويكون تقصيراً يكون استطاعة والمعنى لا يقتضون أن يحسنوا إليهم  
 وإن كانت بينهم وبينهم أحسن لئلا يقرضوها وقرى لا يأت والوهوم التالى وفي الحديث  
 من سأل على الله بكذب وهو الله وهو الله بجلف فيقول والله لا بد حل فلان الجنة وفلان

تفسير

ارجو

سؤال

الشارق حديث ثابت وبل للمتابين من امنه بغيره الذين يحكمون على الله فيقولون فلان في الجنة  
 وفلان في النار ثم لا يترتب في شان مسطح وكان ابن خالده ابو بكر وكان فقيرا وكان ابو بكر يفتق  
 عليه فلما خاض في الامن حلفان لا يفتق عليه قبل ان يفتق في جامع من العصابة حلفوا ان لا يفتقوا  
 على من حكم بغير من الامن ولا يواسوهم قال الله سبحانه في سورة الزمر يا ايها الذين  
 الذين امنوا همافانهم لا يفتقهم السوء ولا هم يحزنون وقرئ همافانهم على الجمع ومن يفتق  
 الى ان المصادر قد يجمع اذا اختلفت اجناسها كالاعداء جمع السعاف وقد مر الفارة بوجه  
 اظهر ما اولها انها بمعنى الفلاح والفوز بالمطامى النجاة من النار والفوز بالجنة والبالغ  
 يكون صلة او للادب نحو كتبت بالقلم ويكون قوله لا يفتق السوء الى اخر تفسير القول همافان  
 اي ويخفى الله الذين امنوا بالجنة والفوز المطلوب فتدرك بقوله لا يفتق السوء ولا هم يحزنون  
 قال الله تعالى في سورة البقرة ولا تقولوا في الارض مفيدين العشي انفسا  
 اي لا تتمادوا في الفساد مفيدين اي حال فسادكم فان قيل الفساد مفتوح عن طمسه او كماله  
 فتد الشاؤم غير اشد فاجبه الاقتصار عن النهي عن شدته والاعتدائه قلت الما كانوا  
 مقادير في الفساد المقصود النهي عما كانوا فيه من التلويح بالانقضاء اتماما وبالنظر الى عالم  
 لان النهي عنه ليس الا التامى **سؤال** جملتي ان قبل صرحوا بان ملزوم  
 منافي للشي منافي لذلك الشيء مع ان العقل الاول عند ملزوم للواجب الذي بنا في الامكان  
 الذاتي والعقل الاخرى وكذا الواجب ملزوم للعقل الذي بنا في الوجود الذاتي والواجب بان  
 قلت المراد من قولهم ملزوم المنافي للشي منافي لهذا الشيء ان الملزوم باعتبار الصدق  
 الحمل ولو على سبيل الاشتقاق بنا فيه لا باعتبار الوجود والتحقق والاستقضاء بالاربع  
 فانها ملزومة للثلاث وهي منافية للزوجية مع ان الاربع لا تناقضها ولا شان ان لزوم العقل  
 للواجب بالعكس اتماما وباعتبار التحقق لا الحمل وقال الباغي في اوائل مبحث الامكان  
 من حاشية على شرح التبريد ويمكن الجواب بان الواجب منافي للامكان الذاتي اذا فسر  
 عليه ولا يناق الامكان الذاتي العقل بان في الواجب يمكن بالامكان الذي العقل لا يعقل

المنظر  
سؤال متعلق بعلم

شعر

سؤال الحكيم

ملوم له فالامكان ليس له في ذاته بل باعتبار ثبوت العقل الذي هو ملزمه **سؤال**  
متعلق بعلم المناظر فان قيل ما الترفي في قوة التجربة المأثورة من كونها  
المراد ما يحى فيه ان المرئي يرى غائرا في سطح القبول بمقدار بعد عنه فكذلك كان بعد  
منه يرى اغور في سطح القبول وقد شددت بذلك التجربة والشاهدة ولا ينبغي ان تفسر  
التجربة بعد عن سطح الناظر اسفلها فلا بد ان يرى اسفلها اقرب الى سطح الماء ويرى راسها  
ابعد منه فيرى لاحالة المنكوت وعلى الحروف ان ممتد في ممتد على مسطرة دائرية الشعاع  
دائرية الانعكاس وربما اشير اليه في **شعر** في منه صنعت يدبته ووب  
غزالة طلعت بقلبي وهو مرغاها ضيق طاشا كان ضيق صدرا لها وقالت لو قد صرنا  
الى عين تصدنا لها بذلك العين فاكملها جملتها ويجليها <sup>المتعلق</sup> والصنعة هي بقية استخدام في قوله  
بذلك العين ثم اذا المراد بذلك الذئب فاكمل عينك بالاسوة بطاعة عين الشمس ويجري العين الهاربة  
من الله **سؤال الحكيم** ان قيل والنسب المتخصص باختصاص الاجسام بصورها  
النوعية مع ان المبول وصورتهما الحقيقة مشتركة بين الكل عند التائين المتبين  
للمبول وكذا الحقيقة المطلقة عند الروافين مشتركة بين الكل فلا بد لاختصاص كل جسم  
نوعه بصورته النوعية من سبب بل هذا الاشكال يجري في اختصاص كل بصورته التخصيص  
فان المبول والصورة الحقيقة والصورة النوعية مشتركة بين افراد كل نوع فلا بد من  
اختصاص كل شخص بعوارض الشخصية وتخصيص الخاص دون تفتت الاختصاص الاخر من  
سبب مختص قلنا سبب الاختصاص اتفاق الاجسام الفلكية فظاهر ان مادة كل ذلك  
خالصة بالحقبة لمادة الفلك الاخر وكل مادة فلكية لا يقبل الا الصورة التي حصلت فيها  
واما في الاجسام الغضوية المركبة فليس لاختصاص الصورة النوعية والتخصيص وهو التلوية  
الغضوية قبل حدوث كل صورة نوعية فما كانت متفردة بصورة اخرى لاجلها استعدت لثبوت  
الصورة النوعية اللاحقة لاجل تاثيرات الحركات الفلكية وكذا كل صورة نوعية كانت متفردة  
بصورة شخصية استعدت لاجلها بعد تاثيرات الفلكية لقبول صورة شخصية اخرى فاقطع

كل مادة بصورة شخصية مستند الى صورة شخصية قبلها وتأثير ذلك الى ان ينتهي الى العباد  
الاولية وآفاق الاجسام الضخمة البسيطة الاولى كالنار والهواء والماء والارض اى اقم  
يسبق على صورها النوعية صور لوى فبذلك الاختصاص فها هو اختلاف وضع مادة الاولى  
بصورة الحقيقة في بلد نظراً بالنسبة الى الفلك في رايه بعد ان كان الاقرب اليه استعد لقبول  
الضوء النارية وما بعد للصورة الحوائية وهكذا الى ان الجزء الابعد منها لم يستعد الا  
للضوء الارضية **مسئلة اخرى** ان قبل قد اجمع الصنفون على ان  
تصغر عند عبيد لا عود بالرد الى الاصل مع ان القاعدة يقتضى الرد اليها فالعلة في ذلك  
قلت قد قال بعضهم في تعليقه اننا لافرق بينه وبين عود في التكبير قبل اعداى  
تكبير عبيدون اعواد فرق بينه في التصغير لان التصغير والتكبير من باب واحد وتصغر عليه  
بانه لو صح هذا التعليل لوجب الفرق بين عود اللهو وعود الخشب في التصغير لكنهم لم يفرق بينهما  
بيان الملازمة انه فرق بينهما في التكبير فقبل في الاول اعوادى الثاني عبيدان ولما قال ان  
جميع الملازمة اذ لا يلزم من الفرق بين عود عبيد في التصغير مع اختلاف جيعتى التكبير الفرق  
بين عود اللهو وعود الخشب مع اتفاق صبغتهما **مسئلة اخرى** قد ذكرنا  
ان شرط نصب الفعول له مقارنته لعامله في الوجود والظاهر ان ملائمة ان التكلم انما  
يقتضيه نصب الفعول المقارنته في الوجود وان لم يتحقق المقارنة خارجا اذ لو اشترط المقارنة في  
الواقع لكان قولنا صورية ناديا مثلاً اذ الم يحصل التاديب لتمامه ان امثالها رافع في كلامهم  
**مسئلة اخرى** اختلفوا في ضمير التكرار نكرة او معرفة في مثل قولك يا فلان  
معرفة فقال بعضهم انه نكرة لان مدلوله كدلول الرجوع اليه وهو نكرة فوجب ان يكون رافع  
اي نكرة اذ التعريف والتكبير باعتبار المعنى وقال قوم انما معرفة وهو الراجع لان الله في ضميره  
ليس شاعراً بشيء من اجل انها تدل على الرجل الجان ما يحل على رجل والذي يتحقق ذلك  
انك تقول يا فلان رجل ثم تقول اكره الرجل ولا تنفى بالرجل سوى الجاني ولا خلاف في ان معنى  
الرجل معرفة فيجب ان يكون الضمير معرفة لا نكرة بمعناه وتعلم من هذا الجواب صحة من ذهب اليه

مسئلة اخرى

مسئلة اخرى

ايضاً

نحوه ان قوله ان مدلوله كدلوله مبرور قال الله سبحانه ان ربك شيع  
 بقرات من ان باكلهن سبع عجائز سبع سنبلات خضر واخرها نبات ان قيل هل الفرق بين  
 ابقاع سمان صفة للتميز بالكثر وهو بقرات ومن ابقاعها صفة للتميز بالفتح وهو سبع بان  
 يقال سبع بقرات سمانا قلنا نعم بينهما فرق ذكر صاحب الكشاف وهو انه اذا اقتصا صفة  
 فقد قصدت التميز السبع بنوع من البقرات وهي التمان منهم لا يجتمعن ولو وصف بها  
 السبع لقصد الى تميز السبع بجنس البقرات لا بنوع منها ثم رجعت فوصفت الذي تميز بالجنس  
 بالتميز وقصر على ذلك الحال في سبع سنبلات خضر وسائر التركيب التي من هذا القبيل  
**خبر الاخبار المشهورة** لا زعيمك فهو كافر الظاهر ان زعيمك بكسر الهمزة معني عبد  
 كما مر به اهل اللغة فالعقود ظاهر وان كان يفتح الهمزة وكان معناه الظاهر فالمراد ان زعيمك  
 لفظ الله اي كل معبود هذا اللفظ من دون انتقال الى مناه الذي هو الذات السميع  
 لجميع صفات الكمال كان كافر وكذا المعني فيما ورد من قولهم من عرف الله فهو كافر وبمكن ان  
 يكون المراد منه ان من عرف الله حق المعرفة كان ملحدا وكافرا عند جماهير الناس كما قال الجليل  
 لا يكون الواحد موحدا ما لم يقل الفصديق انه زنديق **والعبارة المشهورة**  
 ان الله الماتوقه والظاهر ان لفظه الماتوقه في الله اصلها التاء وقد ذكرت هذا عند الوقت فكون  
 المعنيان للآلة اي القسم الماتوقه موحدا واقبها هو توفقه **سؤال منطقي**  
 ان قيل اذا سئل عن الشق فالجواب شق اخر هل يكون تعريفها لما اخذ الاشتقاق بما اخذ  
 الاشتقاق او تعريفها النفس الشق بالشق قلت ان السؤال عن الشق قد يكون غرض  
 مفهومه ان اجبت شق اخر فذلك يكون تعريفها لما اخذ الاشتقاق بما اخذ الاشتقاق وقد  
 ما يكون السؤال في هذا المقام بلفظ الشق بل الاكثر والاولى ان يسأل بلفظ الشق منه  
 لان مفهوم الصفة معلوم لكل احد وانما الاستفسار للعلم مفهوم ما اخذ اشتقاقه مثلا  
 او هذا الاستفسار عن مفهوم الحركة ثوبا الحركة ويجوز ان يخرج من القى الى الفعل على  
 التدريج فذلك تعريفها بالحقيقة الحركة بالخروج لانه الخلق الى التعريف ومن مفهوم الصفة

خبر مشهور

عبارة مشهورة

سؤال منطقي

معلوم لكل احد وقد يكون التوال بما صدق عليه المشتق الذي علم بوجبه تاو براد ان يعلم  
بحقيقته او بوجبه انفرج ان احب مشتق اخر لا يكون ذلك هرفيا لما اخذ الاشتقاق بما اخذ  
الاشتقاق بل يكون هرفيا لصدقا المشتق همدان مشتق اخر مثلا اذا علم الانسان بوجبه  
الفعل انى علم انه الضاحك ثم سئل عن مصداق الضاحك الذى هو الانسان ليعلم بحقيقته  
او بوجبه انفرج ما الضاحك فالجواب بالكتاب ليس هرفيا للفعل بالكتابة اذ لا يمكن حملها

عليه بل هو تعريف لصدقا الضاحك بمصداق الكاتب **سؤال آخر**

ان قيل ما الفرق بين البعدى والكلية الغرضية كالاشئ ولا يمكن وبين ما بين  
المستغنى كشرىك البارى واجتماع التقضين قلت الفرق بينهما ان البعدى المطلق  
الكلية الغرضية لا افراد لها اصلا اى خارجا ولا دها اذ البعدى المطلق هو المفهوم <sup>الله</sup>  
بتصوره وبسبب اليه جميع انحاء العدم والاشئ هو المفهوم الذى يتصوره بلبس عن جميع انحاء  
الشبهة ومعلوم من ان مثل ذلك المفهوم لا يتصور له فرق في الذهن وانما مثل شريك البارى  
فانه اذا تصور في النفس يتصور له افراد اية وان كانت متغنى وكذا اجتماع التقضين فيمكن  
ان يدخل افراد في الذهن كاجتماع الزيج والفرد والولد والباض مثلا وان كانت متغنى  
في الخارج لا ينفك ان مثل شريك البارى واجتماع التقضين من افراد البعدى المطلق لاننا نقول  
مفهوم البعدى المطلق هو ما نسب اليه جميع انحاء العدم وما يدخل في الذهن وان كان متغنى لا  
يكون جميع انحاء العدم منسوبا اليه لوجوده في الذهن فلا يكون فردا له وكذا لا يكون فردا للاشئ  
لوجود الشبهة له في الذهن ومفهوم المتغنى مثل شريك البارى لا مثل البعدى المطلق  
اذ له افراد ذهنية كثر بل البارى واجتماع التقضين وغيرها اذ هو المفهوم الذى يتصور

وحكم عليه باستحالة في الخارج ولقي الذهن افراد كثيرين بخلاف البعدى المطلق فانه لا يتصور  
له افراد كما تر فاق **سؤال آخر** قد يخفف ان بالذم هو الحقيقة من الشبهة ومع هذا  
عليه وبسبب ان يكون اسمها وخبرها مرفوعين على الابتداء به والخبرية ومع هذا لم يكن  
اللام على خبره وبقى اللام الفارقة لانهما تفرق بين ان الحقيقة وان الشبهة مثل ان هذا هو

سؤال آخر

سؤال آخر





وظاهر ان نسبة الخمسة الى الثلاثة كنسبة اثنين الى واحد وخمس الى خمسة مثل الثلاثة و  
ثلثا فانك الرطلان مثل درهم وخمس وثلثاه ولو قبل كرطل بدرهمين فالجهمونج الثمن  
وهو الثالث فاقسم سطح الطرفين وهو عشرة على الثاني وهو الثلاثة يخرج ثلاثة وثلاث دها  
مثل اثنين وثلثاه كان الخمسة كان بالنسبة الى الثلاثة ومن هنا اخذ قولهم تصريف الزوال  
في غير جنسه وقسم الحاصل على جنسه **والتفاعلا الخطاين** فخران تقرض  
الجهول ما شئت فسمه المفروض الاول وتصرفه في محبة السؤال فان طابق فهو المطلوب  
وان اخطا بن اداة عن التسوية ونقصان فهو الخطأ الاول ثم تقرض اخر وهو المفروض الثاني  
فان اخطا فهو الخطأ الثاني ثم اضرب المفروض الاول في الخطأ الثاني ونسبه المحفوظ الاول  
والمفروض الثاني في الخطأ الاول ونسبه المفروض الثاني فان كان الخطاان زاويين وانافضوا  
فاقسم الفضل بين المحفوظين على الفضل بين الخطاين وان اختلفا فجميع المحفوظين على المجموع  
الخطاين يخرج المحصول فلو قبل اى عدد اذا زيد عليه ثلثاه ودرهم حصل عشرة فان فرضته  
سعة فالخطأ الاول ستة زائدة او ستة فالخطأ الثاني واحد زائدة فالمحفوظ الاول  
سعة حاصلة من ضرب المفروض الاول وهو الشعرة في الخطأ الثاني وهو واحد والمحفوظ  
الثاني ستة وثلاثون حاصلة من ضرب المفروض الثاني وهو الستة في الخطأ الثاني وهو الستة  
ايهما ولكون الخطاين زائدين تقسم الفضل بين المحفوظين وهو سبعة وعشرون على الفضل  
بين الخطاين وهو خمسة يكون الخارج من القسمة خمسة وخمسين ولو قبل اى عدد زيد عليه يعبر  
وعلى الحاصل ثلثة لخمسة ونقص من المجموع خمسة دراهم غدا الاول اى الذى كان قبل بزيادة  
الربع فلو فرضته اربعة اخطاين بولحد ناقص او ثمانية فثلثة زائدة ويكون الخطاين  
مختلفين بقسم مجموع المحفوظين وهو عشرون على مجموع الخطاين وهو اربعة يكون الخارج  
خمسة وهو المطلوب **واما العمل بالعكس** ويبقى التحليل والتعاكس ايها  
وهو العمل بعكس اعطاء السائل فان ضعف ضعف او زاد فانقص او ضرب فاقسم او جد فخرج  
او عكس فاعكس مبدءا من ان السؤال ليحصل الجواب فلو قبل اى عدد لو ضربت نفسه زيد على

ينبغي ما على الخطاين

يعتبر العمل بالعكس

الحاصل اثنان وضعف زيد على الحاصل ثلثة دواهم ونتم التجميع على خمسة وضرب الخارج في ستة  
 حصل خمسون فاقسم الخمسين على العشرة واضرب البقية مثلهما وانقص من الحاصل ثلثة وخمسة  
 الاثني عشر والعشرون وانقص من واحد عشر اثنان وحلذا الثلثة وهو الثلثة جواب لو قبل اني  
 عدد لو زيد عليه ضعفه واربعه دواهم وعلى الحاصل ثلث بلع عشر من ناقص الاربعه فاقسم  
 ثمانية ناقص ثلث ستة عشر مثالا لانه النصف المزداد فانه اذا زيد على الثلث ضعفه كان ثلث المجموع مساويا  
 للنصف المزداد هكذا وعلى اى حاله ناقص ولو زيد عليه ثلثة كان ربع المجموع مساويا لثلث المزداد  
 وهكذا وعلى اى حاله اذا ناقص ثلث ستة عشر بقية عشر فثلثان ثمانية ناقص من اربعة ومن الباقية  
 ثلثة الماذكر يبقى اربعة واربعه اثناع وهو جواب **وانما الجبر والمقابلته**  
 بينهما يتوقف على مقدمات هي ان الجهول في باب الجبر والمقابلته يعني شيئا واحدا وضرب  
 في نفسه فالاربعة كعبا وفيه مال مال وفيه مال الكعب فيه كعب فيه مائة مائة وكعبا وفيه  
 مال كعب كعب فيه كعب كعب هكذا الى غير النهاية فمما يعزى الى مال مال الكعب ثمانية مائة  
 مال كعب الكعب ثمانية مائة مائة وكعب الكعب هكذا الى الكل مناسبة مضبوذا وزاد كعبه بال  
 المال الى الكعب كعبية الكعب الى المال والمال الى الثلث والثلث الى الواحد والواحد الى جزء  
 الثلث الى جزء المال وجزء المال الى جزء الكعب وجزء الكعب الى جزء مال المال وهكذا وجزء كل مرتبة  
 ما يكون نسبة الى الواحد كعبية الواحد الى تلك المرتبة فيكون الواحد واسطة في النسبة فيكون  
 بين جزء كل مرتبة وثلاث مرتبة وعلى هذا لو كان الثلث ثلثة فجزء ثلثة اذ نسبة الثلث الى الواحد  
 كعبية الواحد الى الثلثة التي هي الثلث وجزء المال اتبع اذ نسبة الى الواحد كعبية الواحد الى  
 الثلثة التي هي المال وجزء الكعب ثلث تسع اذ نسبة الى الواحد كعبية الواحد الى التسعة وجزء  
 التي هي الكعب هكذا وعلى هذا جزء الثلث بالنسبة الى الواحد كعبية الواحد الى الثلث وجزء المال  
 بالنسبة الى جزء الثلث تلك النسبة بينهما وجزء الكعب بالنسبة الى جزء المال تلك النسبة بينهما  
 جزء مائة والنسبة الى جزء الكعب تلك النسبة وهكذا الى غير النهاية واذا اردت ضرب عنق اخر  
 فاذكرا في طرفي احد فجمع مراتبها وحاصل الضرب انتهى المجموع كمال الكعب في مال الكعب

واجب في الجبر

الأول جانحي الثاني من الجوز اثنا عشر والخاص كعب كعب الكعب وهو في  
 عشرة جوز مال الكعب خمسة الكعب الأول خمس الثاني ثلاثي فالخاص جزو مال كعب وهو  
 في الثامنة وفي طرفين فالخاص من جنس الفضل في الطرف في الفضل خمسة مال المال في مال  
 الخاص كعب جزو كعب كعب الكعب في مال الكعب الخاص جزو المال والزم يكن فضل الخاص  
 من جنس واحد وإذا أردت قسمة جنس في جنس فهو على عكس القسمة فإذا كان المقسوم والمقسوم  
 عليه من جنس واحد أخذنا الفضل فإن كان الفضل للمقسوم كان الخارج في مرتبة تلك القسمة  
 أي مرتبة الفضل في هذا الطرف صعوداً أو نزولاً وإن كان الفضل للمقسوم عليه كان الخارج في مرتبة  
 الفضل من الطرف الآخر مثلاً له قسمة مال كعب على كعب المقسوم في المرتبة الثامنة من  
 الصعود والمقسوم عليه في الخامسة من الفضل ثلثة وهو من جانب المقسوم فالخارج ما في المرتبة  
 الثالثة من الصعود وهو الكعب ولو عكسنا زاد الفضل للمقسوم عليه فالخارج ما في المرتبة  
 الثالثة في طرف النزول وهو جزو الكعب مثلاً لو من طرف الصعود قسمة مال الكعب على الكعب  
 والمقسوم في المرتبة الخامسة من الصعود والمقسوم عليه في الثالثة والفضل المقسوم وهو اثنان  
 فالخارج القسمة في المرتبة الثامنة من هذا الطرف أي طرف الصعود وهو المال ولو عكسنا زاد  
 الفضل للمقسوم عليه كان الخارج جزو مال إذا كان المقسوم والمقسوم عليه كلاهما في طرف الصعود  
 وأما إذا كان كلاهما في طرف النزول مثلاً له قسمة مال الكعب على جزو الكعب المقسوم في المرتبة  
 الخامسة من النزول والمقسوم عليه في الثالثة من الفضل اثنان وهو المقسوم فالخارج في المرتبة  
 الثامنة من هذا الطرف أي طرف النزول وهو جزو المال ولو عكسنا أي قسمة جزو الكعب على جزو  
 مال الكعب كان الفضل للمقسوم عليه كان الخارج في المرتبة الثامنة من الطرف الآخر أي طرف الصعود  
 وهو المال وأما إذا كان المقسوم والمقسوم عليه كل منهما في طرفيهما مثلاً له قسمة مال كعب في  
 مرتبة ذلك العدد من طرف المقسوم مثلاً له قسمة مال الكعب على كعب الكعب جبا الحنة  
 والنتيجة حصل أحد عشر فالخارج ما في تلك المرتبة من جانب المقسوم وهو مال كعب كعب  
 بالعكس مال كعب كعب جبا مال الكعب لغير قسمة مال الكعب على جزو الكعب حصل الخارج مال الكعب الكعب

عكسنا حصل الخارج جو مال الكعب كجبت ان لم يكن فضل الخارج من جنس الواحد والشكر  
 الخارج من القسمة في صورة الاختلاف فالطرف من جانب المقسوم صعوداً ونزولاً مظهر حاله  
 فمعرفة كل من القوتين القسمة وكذا هاتك الهم لم يورد كل من الطرفين المضرب والمقسوم  
 عليه في هذا الباب اي في اصطلاح الجبر والمقابلة الى الاعداد التي تقع في جانب المقسوم الى الكسور  
 في جانب القوتين على النسبة التي بينها كان الحاصل الخارج على ما يقتضيه القواعد الحسابية  
 الضرب القسمة وكان الحاصل او الخارج مطابقاً لما اذا من الخارج اصل او الخارج في اصطلاح  
 الجبر والمقابلة مثلاً اذا فرض الثلث يكون المال شعاً والكعب بقعة وعشرين وجزائ  
 ثلثا وجزء المال شعاً وجزء الكعب ثلث شع فالحاصل ضرب الثلث في نفسها هو الثمة التي بازاء  
 المال كان حاصل ضرب الثلث في نفسه هو المال وحاصل ضرب الثلث في الثلث هو سبعة  
 وعشرون التي بازاء الكعب كان حاصل ضرب الثلث في المال هو الكعب وحاصل ضرب الثلث في الثلث  
 بازاء جزء الثلث في نفسه هو السبع الذي بازاء جزء المال كان حاصل ضرب جزء الثلث في نفسه هو  
 جزء المال وحاصل ضرب الثلث في السبع هو ثلث السبع الذي بازاء جزء الكعب كان حاصل ضرب  
 الثلث في جزء المال هو جزء الكعب فمن على ذلك سائر مراتب الضرب صعوداً ونزولاً مع الالتفات  
 في الطرفين للاختلاف فيه وكذلك حال القسمة صعوداً ونزولاً مع الاتفاق والاختلاف مستر  
 لما كانت الجبريات التي انتصت اليها افكار الحكماء منحصرة في المسائل التي لا يمتزج بها وكان بناءها  
 على الاعداد والاشياء والاموال والاستخراج المطبوع ضرب بعض هذا الاجناس في  
 بعض او قسمة بعضها على بعض وقد يقع في احد الطرفين او كلاهما استثناء وفيه المستثنى  
 منه زائد او المستثنى ناقص وضرب الزائد في مثله والناقص في مثله زائد والمختلطين ناقص  
 فاذا اردت الضرب ضرب الاجناس بعضها في بعض واستثنى الناقص من الزائد مضروب  
 اعداد وشئ في عشرة اعداد الاثنى مائة اعداد الا اذا مضرب عشرة اعداد في عشرة اعداد مائة اعداد  
 وهي زائد ومضرب شئ في عشرة اعداد عشرة اعداد وهي اقل زائد ومضرب شئ في الاثنى اعداد  
 وهو ناقص ومضرب الاثنى في عشرة اعداد الا عشرة اعداد وهو اقل ناقص فاذا ناقص عشرة اعداد

الناقصة من عشرة اعداد الزائدة يبقى مائة اعداد الزائدة والاقبال ناقص ومضروب خمسة  
 اعداد الاشياء في سبعة اعداد الاشياء خمسة وثلثون عدداً والاثني عشر شيئاً هو  
 ظاهر ما ذكر ومضروب اربعة اموال وستة اعداد الاشياء في ثلثة اشياء الالفه اعداد  
 اثنا عشر شيئاً وثمانية وعشرون شيئاً الالفه وستة وعشرين عدداً ومضروب المال في  
 الشيء كسب مضروب اربعة اموال في ثلثة اشياء اثنا عشر شيئاً وهو زائد ومضروب ستة اعداد  
 في ثلثة اشياء ثمانية عشر شيئاً وهو اربعة وعشرون شيئاً في الالفه اعداد وعشرون  
 اشياء وهو اربعة زائد مجموع الاشياء الزائدة ثمانية وعشرون ومضروب اربعة اموال في الالفه  
 اعداد الالفه وعشرون مالاً وهو ناقص ومضروب ستة اعداد في الالفه اعداد الالفه وعشرون  
 اربعة ناقص ومضروب الاشياء في ثلثة اشياء الالفه اعداد وهو اربعة ناقص مجموع اموال  
 الناقصة الالفه وعشرون مالاً فالخالص اثنان وعشرون شيئاً الالفه وعشرون  
 مالاً وثلثين عدداً واذا ارت القسمة بطلب ما اذا ضرب في المقسوم عليه ما في المقسوم بقدر  
 عدد جنس المقسوم على عدد جنس المقسوم عليه فيخرج عدد الخارج من الجنس الذي علم سابقاً  
 من القسمة المذكور **واذا عرفت** تلك المقدمات **فاعلم** ان كل مجموع  
 يتصحح بالجزء والمقابل فانهما يكون باحدى المسائل التي ذكرتها ثلثة منها بالقرائن  
 ثلثة اخرى بالقرائن اذ لم يزل اكلها المحاسبين الى اكثر منها والعمل المشترك في الكل بعد  
 السؤال عن الجهول ان يفرض المجهول شيئاً ونعمل ما نعلمه السؤال الكامل في ذلك السؤال  
 لينتهي الى المعادلة والقرائن والاستثناء بكل واحد مثل ذلك على الاخر وهو الجبر والآخر  
 النجاسة المتساوية في الطرفين تسقط منها وهو المقابل وقد عرفت ان بناء الجبر والمقابل  
 على جناس ثلثة وهي الاعداد والاشياء والاموال فالمعادلة اربعة جنس وثلثة هي ثلثة  
 السماء بالقرائن التي يقع المعادلة في اولها بين الاعداد والاشياء وفي الثانية بين الاشياء  
 والاموال وفي الثالثة بين الاعداد والاموال اربعة جنس وثلثة هي الثلثة السماء  
 بالمقترنات التي يقع المعادلة في اولها بين العدد وبين الاشياء والاموال وفي الثانية بين الاشياء

وبين العدد والاموال وفي الثالثة بين الاموال وبين العدد والاشياء وفي كل من التثنية والثالثة  
بمحصله المطا فالاولى من المفردات وهي التي ينتهي فيها العمل المشترك الى القاطلة بغير تعدد  
والاشياء فبعد عدد اشياء والعمل الخاص فيها ان تقسم العدد على عدد الاشياء فيخرج لشي  
الجهول مثاله اقرن بد بالف ونصف ما العز و لعمرو بالف الاصفال زيد فاكل منها فان  
ما لزيد شيئا فلعمر الف الا نصف شي فزيد بالف وخمسة اربع شي وهو بعد شيئا  
وبعد الجير اسقاط الاربع شي وزيادة ربع شي على الطرف لغير بعد الف وخمسة شيئا  
وربعا واذا قسمنا الف وخمسة على واحد وربع اعني عدد الاشياء فيخرج الف وثمانان فزيد  
الف وثمانان و لعمرو اربعة اثمان **الثانية من المفردات** ان يقع القاطلة بين  
الاشياء والاموال فبعد اشياء اموالا فاقسم عدد الاشياء على عدد الاموال فيخرج لشي  
الجهول مثاله اولاد انصبوا تركه ابيهم وكان الذنابن اربعة اثنان الواحد بناروا والعز بناروا  
والاخر ثلثة وهكذا يتردد واحد فاسترد الحاكم ما اخذت وقسم بينهم بالتوبة فاصاب كل واحد  
سبعة فكم الاولاد والذنابن قال شيخنا انما عليه اربعة في استخراجه اربعة من الذنابن شيئا واخذ  
طريقه اعني واحدا وشيئا واضرب في نصف لشي بمحصل نصف قال ونصف شي لان مفرد واحد  
في نصف لشي هو نصف لشي ومضروب لشي في نصف لشي هو نصف الما ل وهو اعني نصف قال  
نصف لشي هو عدد الذنابن اربعة مضروب الواحد مع اربعة في نصف هذا العدد بناوي مجموع  
الاعداد المتوالت مع الواحد اليه فاقسم عدد الذنابن على لشي هو عدد الجواهر كما قال السافل فافتر  
السبعة في لشي وهو المقسول عليه بمحصل سبعة اشياء فبعد نصف لشي ونصف لشي ما لاشياء و  
اسقاط لشي على لشي وكذا اقرن اربعة عشر شيئا بفتح احدى الطرفين ما ل واحد في ثلثة عشر  
شيئا قال بعد ثلثة عشر شيئا فاللثة ثلثة عشر وهو عدد الاولاد واذا ضربناه في سبعة بمحصل  
احد تسعون وهو عدد الذنابن ولا يخفى ان المطابق للعمل المذكور ان نقرض هذا الاولاد شيئا  
لا عدد الذنابن اربعة من جميع عدد الاولاد بمحصل عدد الذنابن وليس بمحصل عدد الذنابن من جميع  
عدد ما فان اللازم من القاعدة المذكورة وهو كون مفرد الواحد مع اربعة في عدد في نصف العدد  
مناويا

فبعد الجير والاشياء  
سبعة اشياء او اربعة عشر شيئا  
ويكمل نصف لشي

مساويا لمجموع الاعداد المتوالية من الواحد اليه وان يكون مضروب الواحد مع عدد الجماعة في نصف  
 عددهم مساويا لمجموع الاعداد المتوالية من الواحد الى هذا العدداى عدد الجماعة وهذا الاعداد  
 المجموعة هي عدد الدنانير وليس مضروب الواحد مع عدد الدنانير في نصف عددها مساويا لمجموع  
 الاعداد المتوالية من الواحد اليه الى عدد الدنانير فانما اكثر من عدد الدنانير بكثير مثلاً اذا  
 فرض ان عدد الدنانير خمسة وخمسون وعدد الاقدار عشرة فلا ريب ان مضروب الواحد مع العشرة في  
 نصف العشرة مساوي لمجموع الاعداد المتوالية من الواحد الى العشرة وهو خمس وخمسون وهو عدد  
 الدنانير وليس مضروب الواحد مع عدد الدنانير اعني خمسة وخمسين في نصف خمسة وخمسين هو  
 عشرين وخمسة وخمسين التي هي عدد الدنانير وعلى هذا ما ذكره شيخنا المذكور من فرض الدنانير شينا  
 ومضرب الواحد مع الشيء في نصف الشيء وكون الحاصل اعني نصف ما مضوف في هو عدد الدنانير  
 غير صحيح والتحقق في هذا المقام انه يمكن ان يفرض كل من الدنانير الاولاد شينا والعمل الذي ذكره  
 الشيخ وهو المطابق لفرض الاولاد شينا كما صرح به ابن ابي ان الشيء هو عدد الجماعة وبنينا بوجوب وضع  
 اننا نفرض عدد الاولاد شينا وناخذ طوبى اعني الواحد والشيء مضروب في نصف الشيء يحصل نصف ما  
 مضوف في وبنينا على مجموع الاعداد المتوالية من الواحد الى الشيء المذكور هو عدد الجماعة للقاعد المذكورة  
 فلهذا الجمع اعني نصف ما مضوف في هو عدد الدنانير وظاهر انه لو قسم عدد الدنانير على الشيء المذكور  
 هو عدد الجماعة يخرج سبعة كما قال السائل فعلى تعريف القسمة اذا ضرب الشيء في الخارج من القسمة  
 في الشيء اعني المقسوم عليه يحصل المقسوم سبعة اشياء ولكل المقسوم وهو عدد الدنانير مضوف الى  
 ونصف شيء بعد سبعة اشياء مضوف الى ونصف شيء وبعد الحجر يتكامل سبعة اشياء بان يصير  
 اربعة عشر يتكامل نصف الى ونصف شيء بان يحصل الا وشينا والقبالة باسقاط شيء من الطرفين  
 بعد لما لثلاثة عشر شينا فاذا قسمنا ثلثة عشر على الواحد الذي هو عدد المال يخرج ثلثة عشر وهو  
 المجهول اعني عدد الاولاد واذا ضربناه في سبعة يحصل احد وتسعون وهو عدد الدنانير وهذا على سبيل  
 فرض عدد الاولاد شينا ويمكن كما اشر اليه ان يفرض عدد الدنانير شينا والعمل ان قسم الشيء المذكور  
 عدد الدنانير على سبعة فيخرج سبع الشيء اي جزء من اربعة عشر هو كمن الشيء وسبع نصف السبع مثلاً





من انهما بعد المال اربعة فاذا قسم الاربعة على واحد هو عدد المال يخرج الاربعة بقية وجد الباقي <sup>ثلاثة</sup>  
 وهو الشيء المجموع خمسة وثنى اثناعشر وهو اكثر المالين وعشرة الاشياء ثمانية وهو اقلها اكثر  
 المالين الذي هو المقيس لزيد اثناعشر وظ ان مضروب ثمانية في اثناعشر هو ستة وتسعون <sup>هذا</sup>  
 ولو ابدل الستة والتسعون بخمسة وسبعين يخرج الشيء خمسة واكثر المالين خمسة عشر والاربعون  
 خمسة ولو قال مجموعهما عشرون ومسطحها تسعة عشر فبعد التجزؤ القابلة يعادل المال احدى وثلاثين  
 فاذا قسم احد وثلاثين على الواحد يخرج اربعة احدى وثلاثون وبقية تسعة وهو الشيء المجموع واكثر المالين  
 تسعة عشر والاخر واحد **واما المقترنات في الالف** ان يقع المقادير بين  
 العدد وبين الاشياء والاموال فيعادل عدد الاشياء اموالا فيكمل المال واحد ان كان اقل منه وقد  
 اليه ان كان اكثر وحول العدد والاشياء الى تلك النسبة بقسمة عدد كل على عدد الاموال ثم يجمع نصف  
 عدد الاشياء وقد على العدد وانفرد فيخرج نصف على الاشياء ليقى عدد المجموع مثال  
 اقل لزيد من عشرة فمجموع ثمانية ومضروب في نصف باقيا اثناعشر فافرضه شيئا فمربعه مال ونصف  
 القسم الاخر خمسة الا نصف ثنى ومضروب الشيء فيه خمسة اشياء الا نصف مال واذا سقط مال <sup>نصف</sup>  
 لتكمل خمسة اشياء يعادل نصف مال وخمسة اشياء اثنى عشر فالعشرة اشياء يعادل اربعة عشر  
 نقصنا نصف عدد الاشياء خرج مجموع مربع نصف عدد الاشياء والعدد بقى اثنان وهو مقيس  
 وتوضيحه ان مربع نصف عدد الاشياء خمسة وعشرون وبقية العدد عليه مربعة تسعة واربعين  
 وبقية سبعة نقصنا منه نصف عدد الاشياء اعني خمسة بقى اثنان وهو المطلوب هذا المثال  
 انما هو للتكامل واما الزد مثاله عدد مضروب في نفسه وزيد على الخاصل ضعف واضيف المجموع الى  
 مضروب العدد في اثنى عشر حصل ثلثة وستون فبعد العمل بقية ثلثة اموال واثناعشر شيئا  
 تعدل ثلثة وستين وبعد الزد مال واربع اشياء تعدل احدى وعشرين وعند تمام العمل بقية ثلثة  
 وهو المطلوب **والثانية فيها** ان يقع المقادير بين الاشياء وبين <sup>عدد</sup> الاموال  
 فاشياء تعدل عددا واما الاقبيد التكامل والرد فيقسم العدد من مربع نصف عدد الاشياء <sup>عدد</sup>  
 بعد الباقي على نصفها او تنقص منها فالخاصل هو الشيء مثالها عدد مضروب في نفسه وزيد على الخاصل





بعد ان كانا بالاسافة ثمانية اسباحت الظهارة فنفر فاعلى نادكره العلامة على موانه لو كان قطع  
 اربعين شجرة من كل هذا اربعة عشر ذراعاً وطول احد الشجرتين ستة اذرع وطول الاخرى ثمانية فاجتاز  
 طبعي بينهما طارداً الى امر الطبعي طاربان من كل الشجرتين التوبه اي طار الى طبعنا مقسواً وباجبب المسما  
 حتى ثلاثاً عليه ثم بقيت القطعة من اثنين اثنين واحدة واحدة واحدة اصل الشجر  
 القصبة الموضع الالتقاء اعني من الطبعي والاخر منه الى اصل الشجرة الاخرى ثم حتى موضع الالتقاء  
 فاعني قد من الشجرة القصبة الى موضع الالتقاء ومنه الى اصل الشجرة الطويلة من هذه الارض بقدر ما  
 على ما ذكره شيخنا البهائي موانه حوض مستطيل طول اربعة عشر شبراً وعرضها ثلثة اشبار وعرضه  
 شبران وعلى طرفي طول شجران طول احدهما ستة اشبار وطول الاخرى ثمانية فمقطبها جلد  
 مته استوعب والماء وانقسم الى قسمين احدهما ان يذوب من كره الاخرى انقص منه ثم قطر  
 من القسم الذي على الشجرة القصبة فطرة على التوبه ومن القسم الذي على الطويلة فطرة على التوبه  
 فطار الى الجلد طاربان من داسي الشجرتين طبرنا مقسواً وباجبب المسما حتى ثلاثاً عليه ولغناه وفيه  
 علينا مكانه من الماء فلم ندر هل كان موضع الثلاثة اقرب الى القصبة ام الى الطويلة فكيف السبيل الى  
 معرفة ذلك ففصل في التوب الطاهر ويجتنب النجس وهذا المسئلة فما يمكن ان يستخرج بالادب  
 من الفوائد وطريق الاستخراج على التقديرين ان نفرض ما بين اصل الشجرة القصبة وموضع الالتقاء  
 شبناً ومربعاً فالقصبة التي هي الستة ستة وثلثون فيكون المجتمع فالواحدة  
 ثلثين وجدد المجتمع مقداراً الطائر لانه وزر القائم فيكون مربعاً سادساً والمربع ضلعها  
 بشكل العروس فخذ مربعاً مربعاً من الضلعين اعني القصبة والاشانة التي بين اصلها  
 موضع الالتقاء فالجدد شئ وستة فما بين اصل الشجرة الطويلة وموضع الالتقاء اربعة عشر الشبنا  
 ومربعاً منه وتسعون ومالاً الثمانية وعشرين شبناً ولكون الشجرة الطويلة ثمانية يكون ربعها اربع  
 وستون والمجموع مائتان وستون ومالاً الاثمانية وعشرين شبناً وهو يكمل ما لا بد منه والبقية  
 لتساوي الوترين حيث طار بالالتوبه فان سادها موجباً سادى ربعها وهو موجباً سادى ربعها  
 لربع الضلعين وهو موجباً سادى مجموع الضلعين لمجموع الضلعين اي الحادثة المذكورة فانما يجوز

فالت باسقاط الاثنا عشر من احد الطرفين ودافعة على الطرف الاخر واسقاط المال الى الطرفين  
 واسقاط ستة وثلاثين من اثنين وستين من اثنان واربعين وعشرون بهذا ثمانية وعشرون شيئا  
 واذا قسمنا مائتين واربعين وعشرين على ثمانية وعشرين يخرج ثمانية وعشرين شيئا  
 ما بين القصرين وموضع الالتقاء وبقي ما بين الطرفين الطويلة ستة فكل رة عشر ولا يخرج  
 يمكن ان يتخرج المطلوب من هذه المسئلة اخضا ما بين اصل كل من القصرين وموضع الالتقاء  
 من مجرد شكل العروس من دون احتياج الى عمل الجبر والمقابلة اذ بعد تساوى الوترين وكون  
 احد الضلعين ثمانية والاخر ستة وكون مربع الوتر مساويا لمربعي الضلعين يلزم مساواة  
 مجموع الضلعين لمجموع الضلعين فاذا كان احد الضلعين من مربع ثمانية واحدا من الاخر  
 ستة يلزم منه ان يكون الضلعان الباقيان منها على عكس ذلك اى يكون الضلع الاخر من  
 المربع الذى احد ضلعيه ثمانية وستة ومن الذى احد ضلعيه ستة ثمانية حتى يلزم التساوى  
 واتا اذا امكن تبين مقدار كل الساتين اى المسافتين اصل القصر وموضع الالتقاء والمسافة  
 بينه وبين اصل الطويلة فمجرد شكل العروس على النحو الذى ذكرناه فلهذا الطويلة تسعة الاول  
 الذى احد ضلعيه المربعين من الثمانية الذى احد ضلعيه المربع الاخر نظرنا كما كانت الضلعين  
 بل هذا لا يحتاج الى تأمل وبذلك يظهر ان طريق معرفة اقرب مية موضع الالتقاء الى القصر او الطويلة  
 امرين وان ما نطره القسم الذى بين القصر وموضع الجبل هو الاذن من الكبرادى تأمل ويمكن  
 ان يتخرج هذه المسئلة بالخطاين ان يفرض ما بين القصر وموضع الالتقاء خمسة اشياء وهو  
 المرفوع من الاول فما بين الطويلة وبينه تسعة فمربع الضلعين الاولين احد وستين ومربع الاخر  
 مائة وخمسة واربعون والفاضل بينهما هو الخط الاول لا يهيبك ان هذا تساوى جديهما اعنى  
 الوترين بشكل العروس ثم نفرض اربعة فرما الضلعين الاولين اثنان ونقسم مربع الاخر مائة  
 واربعين وستين والمحافظة الثاني ثلثا مائة وستة وثلثون والفاضل بين الخطوطين مائة  
 واربعين وعشرون ومن الخطاين ثمانية وعشرين ومربع القسم ثمانية وهو ما بين الخطاين ثمانية  
 القصر وموضع الالتقاء فما بين الطرفين الطويلة ستة وكل من الوترين عشرة وهو المطلوب

حوض أو سبل فيه أربعة أنابيب يملأ كل واحد في يوم والثانية في يومين والثالثة في ثلاثة أيام  
والرابعة في أربعة أيام فكم وقت يملأ ويتفرغ لغير مرة عليه فإذا شرع به حوض له أربعة أنابيب  
يملأ احدها كرامة يوم والاخر كرامة يومين والثالثة في ثلاثة أيام والرابعة في أربعة فاطلق شخص  
الأنابيب الأربعة البقية وألأها دفعة واحدة وخلفه يتوضأ من ذلك الحوض في أول بلوغ ليلة  
الكرامة فإذا انصرف في آخر وقت من النهار يبلغ الكثرة ليتوضأ واستخرج هذه المسئلة ونظائرهما  
بالاربعة المتناسبة في غاية السهولة وطريقه ان يملأ في كل اربع في يوم واحد على الترتيب الأول  
ثملاء مثله الحوض ونصف سدسه وعلى الثاني يملأ كرتين ونصف سدس الكرتين يوم واحد  
الى اثنين ونصف السدس كسبة الزمان المجهول الى الحوض والى كرتين واحد المجهول احد كوسط  
فاذا ضربت احد الطرفين وهو الواحد في الطرف الاخر وهو الواحد اتيتم كان الحاصل اثنى واحد  
فاذا نسب الحاصل الى الوسط المعلوم وهو اثنان ونصف السدس فيكون النسبة بمسكن ومضحي  
اذ النسبوا اليه اعني الاثنين ونصف السدس في خمسة وعشرين ونصف سدس المنسوب اعني  
الواحد اثنا عشر نصف سدس فظاهر ان اثنى عشر الخمسة وعشرين هي نسبة مسكن ومضحي  
الى الواحد فالوقت المطلوب بعد مضحي غسي النهار ومضحي غسة فاذا كان النهار اثنى عشر ساعة  
مثلا يتوضأ بعد مضحي خمس ساعات ومثل اربعين دقيقة وستة طلعت ثمانية ويمكن ان يخرج  
من المسئلة بوجه اخر من دون افتقار الى اربعة متناسبة وغيره فافرق القواعد الاربع وهو ان  
كانت الأنابيب الاربع تملأ في يوم ما هو ضعف ما يملأ في الاولى ونصف سدسه فما يملأ في

الاربع في يوم هو ثمانية وعشرون جزءا الاجزاء التي يجامها ملأه، والى في يوم اثنى عشر جزءا من اليوم  
**ومنها** سمكة ثلثها في اللبن وربعها في الماء والخارج منها ثلثة اشباركم اشبارها  
وهذا المسئلة يمكن استخراجها بالقواعد الاربع في اربعة متناسبة تسقط الكسرة من  
اعني اثنى عشر مضحي غسة فبسيطة الاثنى عشر اليها كسبة المجهول الى الثلثة والخارج من قيمة سطح  
الطرفين وهو ستة وثلثون على الوسط اعني الخمسة سبعة وخمسة هو الموط وبالجبر المقابلة  
افرض المجهول شعبا فاذا القى منه ثلثة وبعبر اعني نصفه ونصف سدسه بقي ربع فمضى سدس

بهذا ثلاثة من اول المفردات فاذا تمت الثلاثة على الرفع والتدوين يخرج سبعة وعشرون  
 وبالحط اثنان فخرجوا عن اقسام الصلابة اثني عشر فاذا سقطت منها ثلثها وبها يخرج ستة  
 فالحط الاول اثنان وهو ثابت في مفرقة اربعة وعشرين فالحط منها ثلثها وبها يخرج عشرة  
 فالحط الثاني سبعة واثني عشر والحفظ الاول وهو مفرق بالاشي عشر فحسبته اربعة وثلاثون  
 والحفظ الثاني وهو مفرق باربعة وعشرين في اثنان وثمانية واربعون والفضل بينهما اثنان  
 المحفوظين ستة وثلاثون وبين الخطأين خمسة واذا نقصنا ستة وثلاثين على خمسة يخرج ما  
 اعني سبعة وخمس وهو المطلوب وبالحط اربعة على الثلاثة مثلاً وبها لان الثلث  
 الرفع من كل عدد ينال ما بقي بعد نقصانها عنه وخمسة فان الثلث والرفع من اربعة عشر اعني  
 سبعة ينال ما بقي من ثمانية واذا نقصنا على الثلاثة ثلاثة وخمس ثلثها عن واحد وثمان  
 يحصل سبعة وخمس وهو المطلوب على ذلك امثاله فان المبدأ ذلك ان ينظر النسبة بين الكثر  
 الثلاثة وبين ما بقي من الخارج المشترك وتزيد على العدد الذي اعطاه التامل بمقتضى تلك النسبة  
 غنى المثال المذكور اخذت الكبر اعني الثلث والرفع من الخارج المشترك اعني اربعة عشر حصل  
 وكان النسبة بينهما وبين ما بقي من الخارج عشر ثلث والخصم اثنان كانت السبعة مثل الخمسة وخمسة اربعة  
 على الثلاثة الذي اعطاهما التامل بمقتضى تلك النسبة اثنان فاعلمنا مثلاً وبها حصلت  
 سبعة وخمس **مثال آخر** يختلف في النسبة اثنان اذا نقص من سبعة وخمس بقي منه  
 اربعة اخذنا الخارج المشترك اعني العشرة واخذنا منها نصفها وبها اعني سبعة فكانت النسبة  
 بينهما وبين ما بقي اعني ثلاثة بالنصف والثلث اثنان كانت السبعة مثل الثلاثة وثلاثها اربعة على  
 التامل اعني الاربعة بمقتضى تلك النسبة اثنان فاعلمنا مثلاً وبها اثنان وثلاثها اربعة واحد وثلاثا  
 حصلت ثلاثة عشر وثلاث وهو المطلوب لانها اربعة وثلاث ونصف وخمس ثمانية وعشرون ثلثا وانما  
 نقصنا ثمانية اربعة من اربعة عشر ثلثا واثم اربعة وثلاثون ثلثا فممن القوام وثلاث اثنان  
 عشر ثلثا اربعة من الخارج فثبت ان ثلثه عشر وثلاثها هو العدد الذي اذا نقص منه نصفه وخمس  
 تسعة وثلاثا بقي اربعة **وفيهما** اربعة عشر وخمس اربعة وثلاثه فقال زيد لعمري ان اعطيتني





ونصف خمسة والخطابين نفر من الأقل ثلثة فالخطا الأول واحد ناقص ثم أربعة فالخطا الثاني ثلثة  
 ناقصة والفضل بين المحفوظين خمسة وبين الخطابين اثنان والخارج من القسمة الفضل الأول  
 على الثاني اثنان ونصف وهو المطلوب بوجه آخر لما كان الفضل بين قسمة كل واحد نصف الفضل بين  
 نصفه وبين كل منهما فإذا زدت نصف هذا الفضل اعني اثنان ونصف على نصف العدد الذي هو  
 العشرة اعني الخمسة يحصل الأكثر وهو سبعة ونصف إذا نقصت منه بقي الأقل وهو اثنان ونصف  
**ومنها** ربع مركز في حوض والخارج عشا. منه خمسة اذع مال مع ثبات طرفه حتى لا ي  
 راس سطح الماء مكان البعد بين مطلع من الماء وموضع ملاقاته لسطح له عشرة اذع كم طول الخ  
 فبالجبر نفر من الثانية في الماء شينا فالربع خمسة وشئ ولا ريب أنه بعد الجبل فتأمة أحد  
 ضلبيها عشرة اذع والآخر قد الغائب منه اعني الشئ فربع الربع اعني خمسة وعشرين مثالا  
 وعشرة اشياء مساو للربع العشرة والثلث اعني مائة وما لا عشرة اشياء بشكل العرض في  
 مسطحة المستر كيبقي عشرة اشياء معادلة لخمسة وسبعين والخارج من قسمة خمسة وسبعين  
 على العشرة سبعة ونصف هو القدر الغائب في الماء فالربع اثنان عشرة اذع ونصف فالخطابين  
 من الربع خمسة عشرة في ربع مائتان وخمسة وعشرين وربع الضلعين الآخرين مائتان إذا أحد  
 الضلعين عشرة بالعرض والآخر اعني القدر الغائب في الماء على فرض كون الربع خمسة عشرة الف  
 لأن الربع إذا كان خمسة عشرة والآخران الخارج منه عن المائتين فالثاني فيه عشرة وظاهر أن  
 مربع كل من العشرة مائة في مجموع مربعيها مائتان فالخطا الأول خمس وعشرون ثم نفر من عشرين  
 اربع مائة في ربع اربع مائة وربع الضلعين ثلث مائة وخمسة وعشرون فالخطا الثاني خمسة وسبعون  
 فالخطا الأول الف مائة وخمسة وعشرون والخطا الثاني خمسة مائة والفضل بين المحفوظين  
 ست مائة وخمسة وعشرون وبين الخطابين خمسون وخارج القسمة الفضل الأول على الثاني اثنا  
 عشر ونصف وهو المطلوب بوجه آخر تأخذ ربع ما بين المطلع وموضع مقبب دائرة هو مائة و  
 نسمة على الخمسة فيخرج عشرين ثم تزيد عليه الخمسة فيصير خمسة وعشرين ونصف وهو اثنا  
 عشر ونصف قدال ربع ونقط من الخمسة فيحصل سبعة ونصف هو قدر الغائب في الماء من

الرابع ورفاهته يظهر من شكله من ثلث الاصول **ومنها** قبل تشخيص معنى الابل  
 قال ثلث ما مضى بنا وى ربع ما بقى فكم معنى كم بقى في المبرأ من الماضي شيئاً ما بقى  
 اثنا عشر الاشياء فثلث الماضي اعني ثلث الشيء بادل ربع الباقى اعني ثلثة الاربع شئ  
 وبعد الجبر اسقاط الاربع شئ وبعد الجبر اسقاط الاربع شئ من واحد الطرفين وبقاوة ربع شئ  
 على الاخر بقاوة ثلث الشيء وبقاوة ثلثة والمخرج من ثلثة الثلثة على الثلث في الربع خمسة وربع  
 وهو الثلث المانبة فالباقى ستة وستة اسباع ساعة وبوجه اخر اجعل الماضي شيئاً  
 والباقي اربع ساعات لاجل الربع وثلث الشيء بنا وى الساعة فالثاني الماضي ثلث ساعة وكل  
 سبب في الاربعه المتناسبة نسبة الثلث الى السبعة كنسبة المجهول الى اثنى عشر فاذ قسمت  
 سطح الطرفين على الوسط يخرج خمسة وربع وهو الثلث المانبة والباقي كما ذكر **ومنها**  
 ثلثة اقداح مملوءة احد ما باربعة اطل اسلاك والاخر يفتح خلا والاخر يفتح ماء صبت في اناء  
 واحد وفرضت كنجها ثم ملئت الاقداح منه فكم في كل الاقداح من الصل والخل والماء  
 فاجمع الاوزان واحفظ المجموع وهو ثمانية عشر واضربا في كل قديم في كل من الاوزان الثلثة  
 واقسم الحاصل على المحفوظ اعني ثمانية عشر فالحاج ما بقى من النوع الصغرى فيه فقسر الاربعة  
 في نفسها ونقسم الحاصل وهو ستة عشر على المحفوظ اعني ثمانية عشر فيخرج من الرابع اعني  
 الصل ثمانية اثناع رطل ثم تضربا في الخمسة كان يحصل عشرون فبقية ما على ثمانية عشر فيخرج رطل  
 وتسع خلا ثم تضربا في التسعة ونقسم الحاصل على ثمانية عشر فيخرج رطلان ماء والكل اربعة  
 ثم تضرب الخمسة في نفسها في الاربعة والتسعة وفعل بالمركون في الخامس رطل وثلثة اثناع  
 ونصف في خلا ورطلان وربع اسلاك ورطلان ونصف والكل خمسة ثم تفعل ذلك بالتسعة  
 يكون في الثاني رطلان اسلاك ورطلان ونصف خلا واربعة اطل ونصف ماء والكل تسعة وهذا  
 العمل جامع الى الاربعة المتناسبة اذ نسبة الثمانية عشر المزوجة الى اربعة الصل والخل واحد  
 الطرفين فاذا مضربا الاربعة في الاربعة وقسم الحاصل اعني ستة عشر على الطرفين العلوم وهو ثمانية  
 عشر فيخرج ثمانية اثناع رطل اسلاك وتسع اطل وثلثة اثناع **ومنها** انى عدد اذا ضوعف وبقاؤه

هذا هو ما يثبت به ان الاربعة المتناسبة الى ثمانية عشر

واحد وضربا حاصل في ثلثة وزيد عليه اثنان وضربا المبلغ في اربعة وزيد عليه ثلثة لمجموعه  
 تسعين فبالجبر فرضنا العدد المجهول شيئا وعلما فاذكر التضييق الزائدات في الفرض حصل  
 اربعة وعشرين شيئا وثلاثة وعشرين عددا بعد ابعدا مشتركا بعدا  
 اربعة وعشرين شيئا اثنان وسبعين عددا وهي الاول في الفرضان والحاج من قسمه اثنان و  
 سبعين على اربعة وعشرين ثلثة وهو العدد المطلوب بالخطاين نرضي العدد اثنان فالحاصل اربعة  
 وعشرون ناقصة ثم خمسة فالحطء ثمانية واربعون زائد فالحفظ الاول ستة وتسعون والخطا  
 مائة وعشرون فمضاجع المعطون على الخطاين خرج ثلثة وهو المطلوب بالخطاين نقصان  
 المكترة والتسعين ثلثة حصل اثنان وتسعون فمضاع على الاربعة خرج ثلثة وعشرون نقصنا  
 منها اثنان حصل احد وعشرون فمضاع على ثلثة حصل سبعة نقصنا منها واحدا حصل ثلثة فمضاعا  
 حصل ثلثة وهو المطلوب **فرضها** مال زينا عليه خمسة وخمسة داهم ونقصنا من المبلغ  
 ثلثة وخمسة داهم لم يبق شي فبالجبر فرضنا المال شيئا وزينا عليه خمسة وخمسة داهم حصل  
 شيء وخمسة شيء وخمسة داهم وانقص منها ثلثها وهو شيء واحد وثلاثان بقي اربعة فالحطء  
 شيء وثلاثة داهم وثلاث اذ انقصت خمسة لم يبق شيء فمضاع على ثلثة وعشرون ناقصة فالحطء المشترك  
 بقي اربعة اخماس شيء فاحاطه لادهم وثلاثين فاذا نقصنا داهما وثلاثين على اربعة اخماس خرج  
 ونصف داهم وهو المطلوب بالخطاين نرضي المال خمسة فالحطء الاول اثنان وثلاث اذ انقصنا  
 اثنان فالحطء الثاني ثلث خمس فاحص الحفظ الاول ثلثة الثاني اربعة ومجموعهما سبعة ومجموع  
 الخطاين اثنان وثلاث وثلاث خمس اثنان وخمسة وخمسة المجموع الاول على المجموع الثاني  
 اثنان ونصف شيء هو المطلوب في المسائل الحسابية التي اردنا ان نذكرها بالعبارة وهذا  
 مسائل اخرى نذكرها بالفارسية **اول** كدام عدداست كهيون ازان نصف فمضاع  
 كيه واذ بان ثلثة اذ بان ربع واذ بان خمس واذ بان سدس مثابتا **وجواب**  
 ان موقوف برقم بعد مقله ومقله آنسكه هو عدد كبير واحد اثنان اثنان اثنان اثنان اثنان  
 ان دو عدد اضعافا كان كونهن مخرجين مخرجين واكر نقصان كرهن اقل اكر اكر ثم بعد اخرى اكر

والتي لم يذلت في الفل  
 بعد ان انما شيء في  
 نصفها الا انما شيء في  
 انصه لغيره المسمى  
 سلا لا في الفل اربعة  
 ونقصان

بالکلیه منعدم شود و کسی که کمتر از اقل باشد باقی نماند آن دو عدد را متداخلا گویند چون  
 هشت مثلا و اگر یکم کردن اقل از اکثر کسی غیر واحد باقی نماند که کمتر از اقل باشد مثلا نه  
 غلظان و عدد را یکسان دو عدد را متوافقان گویند چون چهار و شش که چون چهار را شش  
 طرح شود و منها کنند این دو عدد ثانی است که غلظان دو عدد است و کسی که این عدد ثالث مخرج آنست  
 و توان دو عدد گویند چون نصف و مثال مذکور زیرا که مخرج نصف دو است که کسرا بقیه غلظان  
 هر دو است و توافق این عدد در این وفق میباشد زیرا که این کسی که و فوات و هر دو و معیاری  
 لهذا توافق چهار و شش در نصف است که هر دو شریکند و این که هر یک نصف دارند و اگر بعد از آن  
 کردن اقل از اکثر عدد ثالث غیر واحد باقی نماند که غلظان دو و باشد بلکه باقی واحد باشند دو  
 عدد را متباینان گویند چون سه و چهار و پنج و یازده و بر این قیاس متناهی تا ظاهر است و متناهی  
 بواقع این طریق است که اکثر را بر اقل قسمت کنیم اگر هیچ باقی نماند آن دو عدد متداخلا و اگر چیزی  
 باقی نماند که کمتر از مقسوم علیه باشد مقسوم علیه را بر آن باقی قسمت کنیم و همچنین اکثر را بر اقل  
 قسمت کنیم تا آنکه باقی نماند یا واحد باقی نماند و در این صورت که هیچ باقی نماند دو عدد  
 متوافقتند و در صورتی که باقی واحد باشند آن دو عدد متباینانند و مخرج کسرا ثانی است  
 که این کسرا را از آن بیرون بیاوریم لهذا مخرج کسی که مفرود باشد مثل نصف یا ثلث یا ربع و هكذا الى غیر  
 ظاهر است زیرا که مخرج نصف دو است مخرج ثلث سه است و هكذا تا مخرج عشرو است و مخرج کسری  
 همیشه مخرج کسی که دوازده این مخرج ثلث و دو ثلث سه است و مخرج هشت و تسع نه است و مخرج مضایق بر این قیاس  
 حاصل نیز بخارج دیگر است یعنی در بعضی خواص این مخارج متداخل باشند یا متباین باشند یا متوافقتند  
 لهذا مخیرند پس می دانست که مخرج شش و بیست و هشت است و مخرج ربع و بیست و هشت است  
 و بر این بنا را اما مخرج کسری طویف یا بد مخرج کسری طویف گرفته شود و باید که ملاحظه شود  
 پس اگر بد مخرج متباین باشند مدعا در دیگری ضرب شود و اگر متوافقت باشند فواتها  
 در دیگری ضرب شود و اگر متداخل باشند اکثفا با کثر شود پس آنچه حاصل شد در حاصل ضرب  
 با اکثر که با آن اکثفا باشد باید اعتبار شود با مخرج کسرا ثانی مخیر که مذکور شد عمل شود و همچنین

خاملاً یا بخرج کمرایع باید اعتبار نمود و بنحوی که در عمل خود بر این قیاس ظاهر کون تا شود پس  
 حاصل از جمیع بخرج مشترک میان جمیع آن کسور معطوفه است پس از برای تحصیل بخرج کسور سه  
 ضریب یکدیگر دو را در سه از جهت تباین و حاصل ضریب اگر شش است در نصف چهار از جهت توافق  
 و حاصل ضریب اگر دو را در دو است در بیج از جهت تباین و از جهت تداخل در میان حاصل ضریب یعنی  
 شش شش خواهد بود شش تداخل در شش پس ساقط یکدیگر شش را و اکتفا به شش می کنیم  
 ضریب یکدیگر شش را در هفت بجهت تباین و حاصل ضریب اگر چهار صد بیست است در ربع هشت  
 بجهت توافق و در ربع و حاصل ضریب اگر هشت صد چهل است در ثلث بیست و توافق در ثلث و بجهت  
 تداخل در میان حاصل ضریب یعنی دو هزار و پانصد بیست علی و میان ده ساقط یکدیگر و مساوی  
 و اکتفا بدو هزار و پانصد بیست بنمایم پس آن مطلوب و **قاعدة آخر تهجد این**

در مقدمه

**مقدمه** از برای استخراج مطلق و سؤال ملک و بقاعه از بقعه متناسبه و لاخرج مشترک  
 کسور مذکوره در سؤال از اینجو که مذکور شد میگوئیم و آن شش است چون بمقتضای سؤال مذکور  
 علی بنویدیم ده شد پس میگوئیم بن شش است چون بن معمول است بجهت چون سطح طریقی که  
 چهار صد هشتاد است برده که وسط معلومست قسمت کردیم خارج قسمت چهل و هشت دانست  
 معمول است که مطلوب است ممکن است استخراج مطلوب **بقاعه التخلیل** و استخراج این

مسئله و اشال آن که مشتمل است بر زاده و نقصان بتخلیل موقوف است بر میان دو قاعده که فی الحقیقه  
 متلازمانند اما در موضع جریان مختلفند **قاعده اول** و آن جاریست در اسوله مشتمله  
 بر زاده نمودن آنست که هرگاه بر عدلی نصف آن زیاد شود ثلث مجموع مساوی همان نصفی است که زیاد شد  
 و اگر بر آن ثلث زیاد شود ربع مجموع مساوی همان ثلثی است که زیاد شده است اگر بر آن ربع زیاد شود  
 خمس مجموع مساوی همان ربعی است که زیاد شده است و همچنین تا آنکه هرگاه بر عدلی نفع آن زیاد شود  
 عشر مجموع مساوی همان نفعی است که زیاد شده است مثلاً هرگاه بر دوازده نصف آن زیاد شود مجموع  
 مجدده است ثلث آن شش است آن مساویست با نصف دوازده که زیاد شده بود و همچنین در زیاد  
 کردن ثلث و ربع تا آخر **قاعده دوم** و آن جاریست در اسوله که مشتمل باشد بر نقصان

و همچنین تا آنکه هرگاه عشر  
نقصان کنان از عشر مساوی  
نقص مابقی باشد

کردن آنست که چون ثلث علی از آن نقصان کنند آن ثلث مساوی نصف مابقی باشد و چون ربع  
نقصان کنند آن ربع مساوی ثلث مابقی باشد مثلاً در مثال مذکور چون ثلث از آن که چهار آن  
از آن نقصان کنند مابقی شش است مثلاً اگر نقصان شده مساوی نصف شش است که مابقی باشد  
و چون ربع از آن نقصان کنند که سه است آن ربع مساوی ثلث مابقی که باز سه است و همچنین و تعدیل  
از آنکه یکبار پس ثلث مابقی که سه بود چون سؤال مذکور مثلاً است و نقصان کردن و شش  
عده است که سدس از آن نقصان شده لهذا بنا بر قاعده دوم خمس شش مساوی سدس عدده است  
که سدس از آن نقصان شده پس بنا بر قاعده تحلیل منجز اگر فرض کنیم عدده و سه خمس شد پس  
نظر بقاعده دوم ربع این عدده را بر آن افزودیم و دوازده شد و بر خاضل ثلث آن افزودیم و شش  
شد و بر خاضل نصف آن افزودیم و بیست و چهار شد و پس آنرا بر خودی افزودیم چهل و هشت شد  
و هو المطلوب در هر کدام عدده است که هرگاه آنرا در ربع خودی ضرب کنند بر حاصل سه قدم بیفزایند  
حاصل از تصحیف خواهند بود و نصف چهار قدم بیفزایند و مجموع را تصحیف کنند آنگاه حاصل را بر دوازده  
قسمت کنند خارج قسمت بیست و سه باشد **و جواب** آن بقاعده تحلیل موقوفه میگردد  
مقدار بیست و سه است که هرگاه عدده را در نصف خودی ضرب کنند حاصل مساوی نصف ربع  
آنعدده باشد و هرگاه در ثلث خودی ضرب کنند حاصل مساوی ثلث ربع آنعدده باشد و هرگاه در ربع  
خودی ضرب کنند حاصل مساوی ربع آنعدده باشد و علی هذا القیاس و بعد از تصحیف آن  
گوئیم که نظر بقاعده تحلیل چون بیست و سه را در دوازده ضرب کنیم حاصل بیست و هفت شود و شش شود  
و چون آنرا تصحیف کنیم صد و سی و هشت شود و چون چهار از آن نقصان کنیم مابقی صد و سی و چهار  
بماند و چون دوازده را تصحیف کنیم هشت و هفت شود و چون سه از آن نقصان کنیم هشت و چهار باقی ماند  
و این هشت و چهار ربع ربع عدده مطلوب است غرض بقده میزد کور پس ربع عدده مطلوب و بیست  
چهار و شش پس عدد آن که شش از آنست عدده مطلوب است چهار اگر بر رستند که کدام دو عدده  
که چون واحد را بر اقل افزایند ضعف اکثر شود و چون واحد را بر اکثر افزایند سر را بر اقل شود  
جواب بقاعده خطایین اولاً اقل را سه فرض کنیم و چون واحد را بر او افزودیم چهار شود و چهار

ضعف و است پس باید اکثر دوازده و چون یکی بر آن افزانیم سه شود و ظاهر است که سه برابر اقل  
 که باز سه است پس بلکه برابر آنست حال آنکه میناید سه برابر باشد پس خطاه اول شش اقل  
 آنکه اقل را یکی فرض کنیم و چون واحد بر آن افزانیم دو شود و وضع یک است پس باید اکثر نیز یک  
 باشد و چون واحد بر آن افزانیم دو برابر اقل شود و حال آنکه مفروض سه برابر است پس خطای  
 یک ناقص است و محفوظ اول سه و محفوظ دوم شش و فصل بین محفوظین سه است و فصل بین  
 پنج و چون سه را بر پنج قسمت کنیم خارج قسمت شش می باشد و آن عدد اقل است که مطلوب است زیرا که چون  
 واحد از بر آن افزانیم شش می شود و آن ضعف عدد اکثر است که چهار می باشد و چون واحد  
 بر چهار می افزانیم که عدد اکثر است شش حاصل شود و آن سه برابر عدد اقل است که سه می  
 باشد **چهارم** اگر پرسند که شخصی اجیر است که چاه می که عمق آن ده ذرع است از کل پر شده  
 خالی نماید با جرت ده درم اجرت بگذرد کل برآوردن چند باشد **جواب** گوئیم که اجرت  
 مذکور بجز از پنجاه و پنج جز و زده درم است زیرا که اجرت ذرع دوم و مقابل اجرت ذرع  
 اول است باعتبار آنکه کل ذرع دوم را باید و ذرع بالا کشیدن اجرت نیم سه مقابل دوازده  
 اول است چنانچه چهار برابر و بر این قیاس نسبت عدد کور بنا بر این اجرت ذرع دوم ده برابر ذرع  
 اول است باعتبار آنکه باید و زاده ذرع بالا بنهارد پس از این تاده بنظم طبیعی جمع باید کرد بجز  
 از مجموع اجرت ذرع اول باشد و سر و از مجموع اجرت دو ذرع اول و شش از مجموع اجرت سه ذرع  
 اول و ظاهر است که چون از این تاده جمع کنیم پنجاه و پنج شود پس اجرت کل ذرع بجز از پنجاه و پنج باشد  
 و اجرت دو ذرع سر و از پنجاه و پنج و همچنین **پنجم** اگر پرسند که جماعتی باغی فستند  
 و یکی از ایشان بکافور و دیگری سر و دیگری سر و همچنین و چون جمع نمودند و قسمت  
 کردند هر یک از ایشان را و افار رسید اجتماع چند کس بودند و عدد آن انار یافتند بوده  
**جواب** بقاعد مضایقین عدد جماعت با توزه فرض کنیم و جمع واحد تا با توزه بر نظم  
 طبیعی صد و بیست است چون او را بر با توزه قسمت نمودیم هر یک را هشت و سه در خطا ناقص  
 باشد بدو آنکه آنکه جماعت با بیست فرض کنیم و جمع واحد تا بیست و سه است و چون آنرا

بر حسب قیمت کنیم هر کدام داده و نصف کند این خط را بدست نصف می مجموع محفوظین که هر یک  
 و نیم باشد بر مجموع خط این کرد و نیم قیمت کردیم نوزده حاصل شد و این مطلوب است که علی جماعت  
 و چون از واحد تا نوزده بر نظم طبیعی جمع کنیم صد و نود شود و آن عدد امارات است ممکن است که این  
 مطلوب بقاعدت تحلیل استخراج شود و بیان آن اینست که چون شخص اول یک اماره چند و دو و در ده  
 و همچنین بر امارت واحد لا رفت را بد شخص نهم نوزده و چند باشد و هم ده دانه و بیازدهم بازده  
 دانه و علی هذا القیاس فرض است که بعد از قیمت مجموع هر شخصی حصه او ده دانه باشد پس باید  
 شخص آخر که چند او از اماره بیشتر از هر یک است در مرتبه از عدد باشد که عدد ده واسطه میان آن  
 و میان واحد باشد که نظریه اعداد عمل بعکس چون از آن بر سبیل تفرق رجوع شود و چند مرتبه  
 به یکدانه کمتر از چند مرتبه فوق باشد چند شخص هم ده باشد و چند شخص اول یکدانه  
 باشد و ظاهر است که علی چنین یعنی عددی که ده واسطه میان آن و واحد باشد نوزده است  
 که باقی آن برده نه است همچنانکه باقی ده بر واحد نیز نه است پس علی جماعت نوزده باشد  
 و چون از واحد تا نوزده بر نظم طبیعی جمع شود یکصد و نود حاصل شود و آن عدد امارات  
**ششم** سوالی مشهور و منطوق و هو هذا کوشاری اشم از لعل و مر دارند  
 وزر بود یکمقال وزن اشرع کوشار قهقش کردند صرافان زر و زرعی معرفت لعل شفا  
 بی لؤلؤ و یخیزد و بیخار بستن از من مشتری و بیست پانزده یاد مانند ام حیران و این  
 داد و ستد بی اختیار یکصد و ده و زر و بیست و نه خواهم که او یک یک از دستاویز  
 او را در شمار **جواب** بدانکه این مسئله سه است یعنی جواب از ابطر مقداره  
 میتوان بیان کرد و مبادی بقاء خط این بحدی طرح استخراج میکنیم تا سایر طرح بر این  
 قیاس شود اول آنکه جماعت مذکور بنابر اینکه زر ربع مثقال فرض شود وزن لعل را  
 مثقال فرض کنیم و بنا بر این وزن لؤلؤ یک مثقال و نصف صد مثقال خواهد بود و قیمت  
 کوشاره و یخیزد و بیخار و نیم خواهد شد بر خط اماره یک باشد یک چهارم و نیم انکار وزن لعل را  
 مثقال فرض کنیم بنابر همان فرض و زر و بنا بر این وزن لؤلؤ ربع مثقال خواهد بود و قیمت



کوشواره نیست بنار و نیم خواهد شد خطا باشد نصف بنار و چون مفر و اول غیره  
 در خطا ثانی یعنی مفر یکیم محفوظ اول سلسله شود چون مفر ثانی یعنی مفر را در خطا اول  
 باشد و مفر یکیم محفوظ ثانی سر بر شود و چون مجموع محفوظین را که یکیم نصف و  
 باشد مجموع خطا این که دو است صحت یکیم خارج ثلث و مفر یک سلسله باشد و چون سر به یک  
 ثمن است یکیم وزن لعل ثلث و ثمن مثقال است وزن دهنه مفر یک ربع مثقال بود و وزن  
 لؤلؤ سدس و ثمن مثقال خواهد بود و این طریقی بقیسه است از خواص قطب الدین شمس شایسته  
 بنظر درآورده حل اینرا بشنوا من ادن صد و هجین ابره مفر یکیم میان اهل دانش یادگار  
 کوشواره را که وزن آن میان مفر و اند قیسه دهنه نماید و یکیم کوشواره است وزن لعل ثلث  
 و ثمن مثقال تمام بر یک و بیش نباشد هیچکدام التماس است و دهنه از چنین و بهشتی کو یکیم  
 چهارده که ربعی است از دهنه و ده شتاو است و این را بداند و ثمن مثقال تمام قیسه لؤلؤ  
 و بنار است دهنه و بنار وزن در ربعی مثقال است و بیش و نه که قیسه آن است یکیم بنار  
 باعتبار سکه روزی بنار هر کی که ادوی کرم قدحی برای دوستان سازد شایسته  
 آنکه از بقایه خطا این بنا را آنکه وزن و ثلث مثقال باشد و وزن لعل و نصف مثقال فرض کنیم  
 وزن لؤلؤ سدس مثقال باشد و بهشت مجموع نو و ده و بنار و ثلث مثقال بنار شود پس خطا ناظر  
 باشد و ثلث انگاه وزن لعل و نصف مثقال و نصف سدس فرض کنیم بنا را آنکه وزن دهنه از  
 ثلث باشد پس وزن لؤلؤ و نصف سدس و بهشت مجموع بیست و یک و ثلث بنار باشد پس خطا ناظر باشد  
 بیست و چون مفر یک اول که نصف است و خطا ثانی که ثلث است مفر یکیم سدس حاصل شود و آن  
 محفوظ اول است و چون مفر یک ثانی که نصف و نصف سدس است و خطا اول که و ثلث است  
 کنیم حاصل که محفوظ ثانی است سدس ثلث سدس شود و مجموع محفوظین نصف ثلث سدس شود و  
 مجموع خطا این را حد است خارج ثمن اول و ثانی همان لؤلؤ است که نصف ثلث سدس باشد پس  
 لعل و نصف ثلث سدس است قیسه آن شایسته و بنار و و ثلث بود و بهشتی یکیم بنار و ثلث بود  
 بنا بر این وزن لؤلؤ و ثلث سدس بود و بهشتی بود بنار بود **سیم** بنا را آنکه وزن دهنه و ثمن

و کوشواره یک مثقال  
 ۲۴ مثقال  
 ۶ مثقال  
 ۷ مثقال  
 ۱۰ مثقال

مثال مقرب داریم وزن لعل را دو خمس فرض کنیم پس وزن لؤلؤ نیز دو خمس باشد و در این صورت قیمت  
 چهار خمس دینار است قیمت لعل دوازده دینار است قیمت لؤلؤ هفت دینار و خمس باشد و مجموع  
 بیست دینار شود پس استعمال قواعد خطا بن جواب هم **چهارم** باز بقاعد خطا بن  
 بنابر آنکه وزن زر را سدس مثال قرار دهیم وزن لعل را نصف فرض کنیم پس وزن لؤلؤ ثلث مثلاً  
 باشد و قیمت مجموع بیست یک دینار و دو ثلث شود پس خطا را بداند یک دینار و دو ثلث آنکه در  
 لعل و ثلث فرض کنیم بنابر آنکه وزن در بر خال خود باقی باشد پس وزن لؤلؤ نصف باشد و  
 مجموع نوزده دینار و دو ثلث شود پس خطا ناقص باشد ثلث چون مجموع محفوظین کضع  
 و دو تسع است بر مجموع خطا بن که دو است قیمت کنیم خارج قیمت ربع و تسع است که ثلث ربع  
 تسع باشد و این وزن لعل است قیمت آن ده دینار و پنج سدس است وزن زر سدس مثقال است  
 و قیمتش دو ثلث دینار است پس وزن لؤلؤ چهار تسع و ربع تسع باشد و قیمتش هشت دینار و نیم  
 باشد **پنجم** باز بقاعد مذکور بنابر آنکه وزن زر را سبع مثقال قرار دهیم وزن لعل را  
 چهار سبُع فرض کنیم پس وزن لؤلؤ دو سبُع باشد و قیمت مجموع بیست دو دینار و شش سبُع دینار  
 باشد پس خطا را بداند یک دینار و شش سبُع آنکه وزن لعل را سبع مثقال فرض کنیم بنابر آنکه وزن  
 بر خال خود باشد پس وزن لؤلؤ پنج سبُع باشد و قیمت مجموع هفت دینار و پنج سبُع دینار باشد و  
 خطا ناقص باشد بدو سبُع و محفوظ اول یک دسی و پنج جزو از چهل و نه جزو واحد است مجموع  
 خطا بن پنج و سبُع است مجموع محفوظین دو و شش جزو از چهل و نه جزو واحد است چون  
 از آن مجموع خطا بن قیمت کنیم خارج قیمت ثلث شود و آن وزن لعل است قیمتش ده دینار  
 و وزن زر سبُع مثقال است قیمتش چهار سبُع دینار است پس وزن لؤلؤ ثلث مثقال و چهار  
 سبُع ثلث باشد و قیمتش نه دینار و سه سبُع دینار باشد و ظاهر است که مجموع ده دینار که قیمت  
 لعل است چهار سبُع دینار و که قیمت زر است نه دینار و سه سبُع دینار که قیمت لؤلؤ است بیست  
 دینار میشود و ما در اینجا هم همین وجه اکتفا میکنیم و بویجوه دیگر نیز میتوان بقاعد خطا بن  
 استخراج نمود و در هر این وجه این مسئله از این قواعد استخراج شود بدین خطا را بداند و یک

بسم الله الرحمن الرحيم  
والمؤمنين

صلى الله عليه وسلم  
وآله

ناقص وكيفية في الجملة ودفع علم حيلته تدب اشتبه ناشد يمكن استعانة به من شأنه مثال انما  
 بوجود مستكشفه بقاعه خطاين وبعض قواعد بذكر استعملها في ما يدوننا برهن ظاهر مبني وفلا بد  
 من كونه كذا جوابا يفسله من حيث است وانه حواله قبل الذين نظم اورد **مسئله**  
**لغو** تير ما اختلف في معنى الله فادعنا ما قاله في الامتة الذي الاصل ما يدعنا ما يترد  
 من الفروع من الذين ومن التيم من المطر هو هنا كتابه عن فعل الممدح السادة عنه وانما انبغض الله  
 الله تعالى قصد التعجب لان الله تعالى شانه العجايب وكله عجبهم بصد واحد ويؤيد  
 التعجب فيفسون الى الله تعالى ويصفون به وعلى هذا يكون القول المذكور جملة خبره وحشا  
 ان ضله من حيث الفارسية يختص بالله تعالى ويصاد عنه لا مثل هذا الفعل العجيب لا يمكن ان يحد  
 عن غيره تعالى وهذا يمكن ان يكون القول المذكور جملة انتانية دفاعة ويكون القديس في الخبر  
 لا لكان الذين عليه في كلام المراد اكثر مناصه ومعناه على الله في الخبر اكثر الممدح من حيث انبغض  
 اى عليه ثم ان وصل الخبر اكثر الاجل على هذا وحقيقة الفطرية الخبره **قال** **الخبر**  
**مشهور** وهو قوله صلى الله عليه وسلم العبد صبي لم يخف الله ايسر عليه وال  
 وهو ان لو كان لتعلق مضمون الخبر اهل مضمون الشرط مع القطع بانقضاء الشرط فيقيد استا  
 الجزاء لاستماع الشرط وعلى هذا لو دخلت على منبئين كانا الواقع منبئين وعلى منبئين كانا  
 الواقع منبئين وعلى ثبت منبئ فالتب منبئ والتب منبئ واذا تقررت هذه القاعدة لم  
 يلزم منها ان يكون مضمون خبره خافقه وعنده الامر ليس كذلك ومن هذا السؤال ودفع على قوله سبحانه  
 ولو ان ناء الارض من شجرة اقلام والنجمة من لبن سبعة اجزاء بقدر كجاء انبغض  
 مقبلة القاعدة يلزم ان يكون كلام الله قد غدت مع انهم غير متساهة لا تغد وقد اجيب  
 عن هذا الاشكال بجواب منها اما اوردته التحق التقارن وهو ان لو في الاصل وان كان الشرط  
 التعلق حصول مضمون الجزاء بمجصول مضمون الشرط في الماضي مع القطع بانقضاء الشرط لم يلزم  
 انقضاء الجزاء فصح لاستماع الثاني اعني الجزاء لاستماع الاول اعني الشرط لان لو وان لم يستعمل  
 للدلالة على ان الجزاء لازم الوجود في جميع الارض في قصد الحكم وذلك اذا كان الشرط

يستبعد استلزامه لذلك الجزء ويكون مقتضى ذلك الشرط ان يثبت القبول باستلزام ذلك الجزء <sup>فإن</sup>  
 استمرار وجود الجزء على تقدير وجود الشرط وعدمه يكون دائماً سواء كان الشرط والجزء شئتين  
 نحوواضعتين لا تثنى عليك او شئتين نحوواضعتين نحوواضعتين لم يعضدوا مختلفتين نحوواضعتين  
 الارض شجرة أو العلم الابنة ونحوه ولو لم تكن لا تثنى عليك ففي هذه الامثلة اذا ادعى لزوم  
 وجود الجزء لهذا الشرط مع استبعاد لزومه فوجوده عند عدم هذا الشرط بالطريق الاولى  
 وبجعل لهذا المعنى لولا ايتم نحوواضعتين لا تثنى عليك باو لا تثنى عليك بغيره عليك على تقدير  
 عدم الاكرام فكيف على تقدير الاكرام وجوده اذا فرق بين قولنا لولا والداخله على كونه  
 انتهى وانما يثبت بان على هذا الوجه يكون كونه مستعملة في غير معناها الحقيقي اذ كونه  
 انما موضوعه للشرطية في الماضي مع فاعله فاعله مستعملون الجزء على مقتضى الشرط مع القطع بان  
 الشرط الموجب للقطع بانتهاء الجزء فاذا استعمل في لزوم الجزء ويثبت دائماً يكون مستعملة في  
 معناها الحقيقي وكذا الفظة ان لو استعملت في هذا المعنى اي لزوم الجزء دائماً يكون مستعملة في  
 معناها الحقيقي لانها وضعت للدلالة على ترتيب الجزء على الشرط مع التثنية في وجود الشرط وعدمه  
 معني ان الشرط ان وجد وجد معه الجزء وان لم يوجد لم يوجد نظر الى المفهوم مع كون الشرط دائماً  
 امكن ان يوجد وان لم يوجد فيكون الجزء ايضاً كان اي قد يوجد لاجل الشرط وقد لا يوجد لان  
 يوجد الشرط فاذا استعملت للدلالة على الجزء دائماً سواء وجد الشرط او لم يوجد كانت مستعملة  
 غير ما وضعت له **وفيهما** ما ذكره بعضهم وهو ان لو فاعله ان اي استعملت للدلالة على ترتيب  
 الجزء على الشرط دائماً دون دلالتها على انتهاء الشرط فالمراد ان تخصيصاً وان كان من شأنه ان  
 يثبت من الله وان لا يخاف منه الا ان عدم خوفه لا ينفك من عدم عصيانه بل هو في حسن الحال لا يخشى  
 لولا يخاف الله اصلاً لم يعضدوا شئ من اوقات عدم خوفه ولا ينفك على هذا الاستعمال اي يستعمل  
 بمعنى ان لو اعتبر المفهوم للدلالة على ان تخصيصاً لو خاف الله تعالى عصاه وهذا ناسلان الفرض  
 مدحه بعدم العصبية اصلاً ولو لم يثبت بمجمله من قبل قوله تعالى ولا تذكروا ثباتكم على انما  
 اذ اردن تحسناً لوجه الى المعنى الاول والمراجع ان اعتبار المفهوم انما هو اذ لم يكن للشرط

فائدة سواء وهذا وجدنا في غيره من عدم الخوف الذي لا يناسب ترك المعصية أو امتداد  
صحيح نسبها إليه فكيف إذا وجد الخوف الذي هو بأسير ظاهرنا المنع يرجع إلى المعنى الأول  
هذا وكان ما ذكره الشيخ عز الدين عبد السلام من أن الشق الواحد قد يكون له سببان فلا  
يلزم من عدم أحدهما عدم الآخر كمنافاة الناس في الغالب إنما لم يصحوا لاجل الخوف فإذا  
ذهب الخوف عصوا غاب عن مول الله صلى عليه أنه إن صحب البس كان بل هو ممن اجتمع له سببان  
لترك المعصية الخوف إجلال الله تعالى فإذا لم يوجد أحدهما فهو الخوف كما قد منه المعصية  
لاجل الإجلال يرجع إلى المعنى الأول وإنما ذكره نفس الذين خسروا من أن لو فاعل المطلق  
بل ادعى أنهما في أصل اللغة مرتبطان واشتهرت في الفقه الجديث أنهما ورد باللفظ اللغوي لما  
فهو راجع إلى المعنى الثاني وظن أن الربط بين الشرط والجزاء إنما يرجع إلى ترتيب عليه كما هو مذكور  
لفظان **ومنها** ما ذكره بعضهم وهو أن الجواب محذوف تقديره ولو لم يخف الله عصمه الله  
**ومنها** ما ذكره بعض آخر من أن لو في الجزاء لا يرفع على أصلها من تقدير انتفاء الجزاء لانتفاء  
الشرط ويأتي أن الجواب هنا هو عدم العصبة المرتبطة بعدم الخوف فنجا وعدم العصبة المرتبطة  
بالخوف ثابتا وكذا في قولنا الواضحة لا ثبت عليك يجوز أن يكون المعنى هو التناء المرتبطة بالثبات  
بناء على أن الثابت هو التناء المرتبطة بالإكرام ويرد على هذا التوجه أن الارتباط بالشرط غير معتبر  
في مفهوم الجزاء وإنما يجزئ ذلك من قبل الشرط إذ لو أغبر الارتباط بالشرط في مفهوم الجزاء لكان  
تقيده بالشرط تكرارا كما إذا قلنا الوجهين لا كرمنا كرا ما مرتبطا بالحق ونحن نعلم قطعا أن الوجهين  
في قولنا الوجهين لا كرمنا هو نفس الإكرام لا الإكرام المرتبطة بالحق بل كرمنا كرا ما مرتبطا بالحق ونحن نعلم قطعا أن الوجهين  
أو شوبه له يجب أن يكون ملا خطا للعقل عند الحكم وقبل ذلك الشيء وأن تعلم أن الخطأ لا يتم  
بكن معتبر في مفهوم الجزاء بحسب اللغة والعرف فإذا جعل الجزاء لفظا لوجه الجزاء المقيد بالارتباط  
بالشرط لم يكن لو مستعمل في معناها الأصلي وبالجملة تصح هذه الأمثلة مع إبقاء الوعد على ما  
الأصل غير ممكن فاللزم صرفنا عن الظاهر وعملنا على التجوز كما في الوجوه السابقة واستمراره  
كان هو الوجه الأول الذي يرجع إليه أكثر البواقي لأن الأظهر عندنا أن لو كما يستعمل في التزم وربط

من السنين فكذلك يستعمل القطع الربط كما سبق ولم يكن زيدا غاليا لا كرم جوابا لقوله يقول اذ لم  
 يكن زيدا غاليا لم يكن مائة فاما جعل عدم الاكرام مترتبا على عدم العلم ووقع الارتباط بينهما فافترق  
 عليه بقطع هذا الارتباط في زيد بانه لو كان غاليا لا كرم اتم لشياعته مثلا او سخاوة او غير ذلك  
 من صفاته الفاضلة وكان الحال في الخبر لا يترتب عليه لما كان العرف انما يثبت عند الناس ان يرتبط به  
 عصبا بهم خوف الله تعالى فقطع رسول الله ذلك في صحبته قال انه لو لم يخف الله لم يعصه الله وكذلك  
 لما كان القالب على الاوهام ان الاشجار كلها اذا كانت اقلاما ما دلتها ومداها في شئ كتبت بها  
 بنعت فقطع الله ثم ذلك الربط فكلالة وقال انها لو كتبت بها لم تغد والظاهر ان قوله  
 ولو جعلناه ملكا جعلناه رجلا مرفعا لو لم يخف الله لم يعصه الله لو جعلنا الرسول ملكا  
 لكان في صورة رجل يكفاه كان انسانا ومجتبى ان يكون لو فيه على اصلها فافتقار الشرط  
 والمجاز اي لو جعلنا الرسول المرسل اليهم ملكا جعلناه ذلك الملك في صورة رجل فاعتقد  
 بالنظر الى اصل معناها ان المرسل اليهم لم يكن ملكا لم يكن الملك في صورة رجل والامر كان هذا  
 ولما قوله ولو علم الله منهم خيرا لاسمهم ولو اسلمهم لولو او افقره الاولى لفظه لو فيها على اصلها  
 اما الثانية فالظاهر انها من قبل لو لم يخف الله لم يعصه فيجب ان يوجه بما وجبه الا انه يروى  
 اشكال اخر وهو ان مجموع القضيةين كما هو الظاهر كلام واحد اي بينهما اتصالا وارتباطا ولت  
 الثانية جملة مسبقة وعلى هذا يكون لا يترتب على صورة قياس اقترانه على هيئة الشكل الاول فيجب  
 ان ينتج لو علم الله منهم خيرا لتولوا وهذا باطل لا يترتب على تقدير ان يعلم منهم خيرا لا يحصل منهم  
 بل يحصل منهم الافتقار واجاب عنه بعضهم بان القضيةين محلان اذ كل واحد للافعال والاهلية  
 في وقوع الجزئية وكبرى الشكل الاول يجيبه يكون كلبته ولو سلمنا انها امتحان لو كاننا لزو متباين  
 وهو ثم ولو سلمنا استخارة التسمية ثم لان علم الله منهم خيرا محال اذ لا يعرفهم والحق اننا انما نبتكر  
 الحال فانه هذا الجواب ظاهر لان لفظه لو لم يستعمل في تصحيح الكلام في القياس الاقترانه وانما يستعمل في  
 القياس الاستثنائي المستثنى منه فبعض التالي لانها لا تستلحق الشيء لاستماع غيره وكيفية جواز استبعاد  
 في كلام الحكم انه قياس اقتراني اهمل فيه شرط الاتباع واي فائدة تكون في ذلك مع ان تركيبتها

لا يكون الا محض النقيض وانما بعض الخريان القسيتين لئلا اكلاما واحدا بل الثانية جملة مستندة  
 فالاولى اعني قوله سبحانه وتعالى فيهم خبر الاستعصم واردة على قاعدة النفي بمعنى ان سبب علم الاستعصم  
 عدم العلم بالخبر فيهم والثانية بمعنى قوله سبحانه وتعالى لو اسعهم لتوكلوا كلاما اخر اريد به بعد تمام الاول  
 وهو على طريقه لو لم يخف الله لم يقصه بمعنى ان التوكل لازم على تقدير الاستماع فكيف على تقدير عدم  
 الاستماع فهو ذم الوجود ويجوز ان يقال ان التوكل منفي بسبب انتفاء الاستماع كما هو مقتضى اصل اللفظ  
 لو ان التوكل هو الاعراض عن الشيء وعدم الانتباه له فعلى تقدير عدم استماعهم ذلك الشيء لم  
 يتحقق منهم التوكل والاعراض عنه ولم يلزم من هذا تحقق الانتباه له لا بقائه انقضاء التوكل خبر وقد  
 ذكرنا لا خبر فيهم لاننا نقول لا نسلم ان انقضاء التوكل بسبب انتفاء الاستماع خبر وانما يكون خبرا لو  
 كان من اهله بان اسعوا شيئا ثم انقضاء له ولم يعرضوا وهذا كما سبق لا خبر فيهم لان لو كان برتبة  
 لفعل المسلمين فان عدم قتل المسلمين بناء على عدم التقوى والقعدة ليس خبرا او ودر على هذا الوجه  
 انهم بان الاشكال ياق بخاله اذ مع بطل القسمة الاخيرة جملة مستندة غير مرتبة بالاولى وخبره في  
 الشرطين يكون استلزام علم الله بالخبر فيهم للاستماع واستلزام الاستماع للتوكل ثابتين فبطلت منهما  
 قياس اقترانه هكذا ان علم الله فيهم خبر لا استعصم وان اسعهم لتوكلوا والنتيجة ان علم الله فيهم خبر  
 لتوكلوا يلزم المحدث وهو كذب احكاما للثابتين وخبر ان الاستماع الماخوذ في المقيدة الاولى هو الاستماع  
 مع علم الخبر فيهم والماخوذ في الثانية هو الاستماع من دون علم خبر فيهم فالوسط بينهما مختلف فلا يترك هذا  
 التوجيه الا باس هو يمكن ان يوجبه توجيه اخر لا يرد عليه شيء وهو ان يؤخذ لوم فيهم ان كل جوده  
 بل هو قياس عند البرود وناصبه وقالوا ان لوفى قوله تعالى اطلوا العلم ولو بالقبول فيهم وان على هذا يكون  
 المراد من الاية لو علم الله امر هو في شأنهم وبالنسبة اليهم خبر لا استعصم ذلك الخبر مع علم الله ان لا ينفعهم  
 ذلك الاستماع فلو اسعهم لتكبل الحجة وتشهد بالتكبل في حقهم لتوكلوا فلا يكون اوجه بمعنى استماع الله  
 لا استماع غيره بل يكون لتوجيه ترتيب شيء على شيء الخ يمكن الوجود في حق تحقيق قياس اقترانه صحيح هكذا  
 ان علم الله امر هو خبر بالنسبة اليهم لا استعصم وان اسعهم لتوكلوا في حقهم لو علم الله امر هو خبر لم  
 لتوكلوا عند هذا الصحيح لا يرد عليه شيء وقد رجحنا الاية بوجوه اربعة اخرى وانما ان تقدير اللفظ هو علم

فهم خبر الاسمهم اسما فاضا ولو اسعهم اسما غير فاض لتولوا وانها ان التقدير في المقابلة الثانية  
ولو اسعهم على تقدير عدم الخبر فم قالها ان التقدير لو علم الله فهم خبرا فاما لا اسعهم ولو اسعهم  
وقاما لتولوا بعد ذلك وراسها ان التقدير لو علم الله فهم خبرا كما لا يتعارض بل بالحق اليهم لا سمعهم  
لو اسعهم لتولوا على تقدير داله ولا يخفى ان معنى الاولين على اختلاف الوسط والآخرين على الثاني  
وضمف الكل فاما المراد يمكن ان يرجع بعضها الى بعض الوجه السابق كالثاني الى الثاني والآخر  
الى الثالث في المثل

مثال

حدثت للمرة حديثي فاني منهم فارجع قد اختلف في معنى قوله فارجع  
فقبل المراد منه اربع مرات اي اني منهم الحديث ذكره اربع مرات وقبل امر يعني كفاي اني منهم  
حديثي فامسك ولا تنكلم بعد منها وقبل امر يعني اضربها بالربعة اي اني منهم فاضربها بالربعة  
تلقف البه وتهم وتبعضهم بقل هذا المثل بهذا الصرح حديثي امرأة فان ايت ربيعة وهذا

لا يناسب الخبرين بوجه بل شي من التقاسير الثلاثة لا يفي ولا يفي من جوع اذا ظهر منها الحقيقة  
الحال في خبر قصة مشهورة لا يخفى في الان كقبتها وربما اشترى اليها فاما بعد عشوى عليها  
**فائدة لغوية** الفرق بين الجمع واسم الجمع هو الموضوع للاحاد الحقيقة والاف  
عليها الا ان الواحد العطف سواء كان له لفظ واحد مستعمل كرجال واسودا ولم يكن كايابل  
واسم الجمع هو الموضوع لجمع الاحاد لا عليها لالة الفرق على جملة اجزاء سماء سواء كان  
له واحد من لفظه كركب صحب او لم يكن كقوم ورفض حقيقة الفرق على هذا ان دالة اسم الجمع  
على الاحاد انما هو في ضمن دالة على المجموع من حيث هو مجموع فذلك لانه على المجموع من حيث هو  
مجموع المطابقة وعلى الاحاد بالتحقق واما دالة الجمع على الاحاد فاما هو على سبيل الاستفراغ  
الاخرى بمعنى ان دالة عليها البتة في ضمن دالة على المجموع من حيث هو مجموع بل انما يابل عليها  
او لا بالمطابقة ان قولنا نهلون بمنزلة دابة لا يند و كان دالة صد الجمل على الاسرار من حيث هو

الفرق

افراد بالمطابقة فنكان دالة الجمع الذي هو معناها ولا يخفى ان هذا ليس تاما بل ان الفرق بالفرق  
بين الجمع واسم الجمع بل بعد معرفة فاما بجمعهم بان هذا الجمع واسم جمع يمكن لنا الفرق بالتقوى المذكور هذا  
واما اسم الجنس فهو الموضوع للحقيقة فلفظ غير اعتبار الفرقية وان انتفى الفرق بانفائه ففرق عز

الجمع

في التقسيم



الحق  
في

الحق  
في

الحق واسم الجمع ظاهر باعتبار القرينة فيها معربا ووصفا واما النكرة فهو الفرد والوحد المنتزعة  
عن التثنية ظاهر واسم الجمع غالبا بقرينة وبين واحد بالنا كمر وتمر وكما وكما **في الحق**  
**نستدل بالنتيجه** قوله صلى الله عليه وآله فاطمة خير نساء امي الا ما ولدته مني ولا يخفى  
ما فيه من الاجمال والظاهر ان من تحت ان يحمل اليمين الواو العاطفة فان لفظة الاما لا بد من كمال  
العرب بمعنى الواو كما هو متصحيح في معنى اللبث فخره ويقتضي بعدها جملة سبقها للدلالة على  
علتها فيفسر الكلام هكذا فاطمة خير نساء امي وخير نساء امته ما ولدته مني والمراد بما ولدته مني  
هو عيسى وكان الاصل ان يقي من ولدته مني الا ان استعمال ما في معنى العقول في كلامهم شائع و  
مختص بآية عيسى بالذکر لاجل ائوان الصاححة العائقة في امته اكثر من غيرها في ام سائر الانبياء  
ويمكن ان يحمل الاما على الاصل ويكون لفظة ما عبارة عن علمه فيكون في الكلام فاطمة خير نساء امي  
في حق من لا يكون المعنى فاطمة خير نساء امي الا ما ولدته مني وانما علمه على ان يكون الاستثناء  
مقطعا او مثل غيره في امي على ان يكون الاستثناء متصلا وعلى التقديرين يكون الكلام من  
التعالي على الاما لعدم تولد علمه من غيره او مثلها في امته من الام ولا يخفى ما فيه من غلظة البعد  
**في دعاء اللجوء** من الضعفة التجارية غير المصطرين الذين اوجب احبابهم اهل  
السوء الذين عدت الكشف عنهم واجابة اجابة المضطرين ودعا الكشف عن اهل السوء انما هو  
قوله امن بغير المصطر لادعاه وبكشف السوء فان قيل ليس الا بوجوب الاما وقع كل من  
اجابة المضطر وكشف السوء على سبيل الوعد بما هو مستبناط الاما في الاجابة فيخصه باجابة  
المضطر ويخص الوعد بما هو السوء قلنا الوجه في ذلك انما لا يظهر من قوله بغيره على سبيل  
الاشتقاق مع التقين فانه لما ثبت ان الله تعالى لا يخالف العباد فيكون دعاء اجابا ومعنى  
الكلية متحد لكن اجري الامام الكلام مرة على غرض شبه الاشتقاق فقال ويجب اجابته ود  
اخرى على وجه البين على ما هو في صورة الوعد ووجه الاجابة في الاجابة لا بد من الشرط والجزاء  
واجب المحصول عند حصول الشرط فاقترن بالاجابة انما كشف السوء فلما لم يكن جوابا للشرط  
بل كلاما مستانثا على سبيل ما قبله وهو قوله تعالى ويحكمكم خلفاء الارض اقترن بالوعد

وَيَقُولُ  
رَبِّهِمْ

جريا على مقتضى أصل الكلام وظاهر اللفظ مع قطع النظر من أن الوعد قد اقتضاهما في هذا الزمان الكلام  
 على الانقطاع وإنما إذا قلنا الشرط في قوله بكشف السوء باقيا ما يجواب هو الأول **قال الله**  
**عَزَّ وَجَلَّ** وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ أَمْوَاتٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ  
 وَمَا يَشْعُرُونَ وَفِيهِ سَوَاءٌ أَلَدُّ الْإِصْبَعِ مِمَّا يَدْعُونَ بِالْأَوْثَانِ وَالتَّوْنِ فَتَالِ يَخْلُقُونَ  
 مع أن الجمع بهما من خواص من يعقل والاصنام جادات لا شعور لها الشئ الذي نادى في قوله سبحانه  
 في وصف الاصنام غير احياء بعد قوله اموات وهو تكرار الجواب عن الاول انهم يتوهم الاصنام الهة  
 وعبدتها وادعوا فاجري اولى العلم فنبع التبرع عنها بما يبرهن عنهم ارضي الجمع بالوارد التون فيكون  
 صلتها الكلام على ريق معتقدهم لا يقال ان معتقدهم اذا كان خطأ وباطلا يقتضي الحكم ان لا يصدق  
 الكلام على وفقه اذ صدقه على فقه يوم كونه حقا وصدقا وذلك هو يجب تقريرهم على خطائهم  
 لا نأقول العز من الخطاب لانهم ولو خاطبهم على غير ما هم عليه خلاف حقيقته ومقتضى ما ينبغي  
 ان المراد هو الاصنام لا يتلو ان المراد غير ما من الجاهل وعن الثاني ان الغاية في ذكر غير احياء الاشارة الى  
 انها اموات لا تعقب موتها حتى كالطفلة والبيضة فلو لم يذكر غير احياء بعد قوله اموات لم يكن ينبغي  
 انها اموات في الحال ولكن شأنها الحيوة في وقت بعثها اذ ذلك حتى يثبت انها لا يصفى الحيوة  
 فقط كانت قبل اموات في الحال غير احياء في الحال ويمكن ان يقال ان الله قال غير احياء ليعلم انه اراد انها  
 في الحال لانها سبقت حتى يكون الاطلاق على التجاوز كما في قوله تعالى وَلَيْسَ بِشَيْءٍ أَنَّهُمْ يُشْبِعُونَ

وَيَقُولُ  
رَبِّهِمْ

فَقُلْتُ

**خَبِيرٌ مُّشْكِلٌ** منسوب الى امير المؤمنين عليه السلام ورواه الحافظ البيهقي في بعض  
 رسائله كمراتبه عليه السلام وهو انه سئل عن اية في القرآن فقال اية في جلاله واما ان الله  
 عنه فقلت له من انت فقال انا النبي فقلت من انت فقال من النبي فقلت الى من فقال الى النبي  
 فقلت من انت فقال انت يا رب فقلت له انت فقال حاشاك هذا الذي بيني وبينك انت  
 انا وانا اما انت الذوات والذات في الذوات والذوات فقال عرفت فقلت نعم فقال اسك

**اقول** ما ذكره عليه من مخالفة الملكوت ارضي عن القديس مع عبك الله الناس وادع  
 جسد الشريف حاصله انما سئل عن اية في القرآن جلاله في الرجلية والانسانية فقال

رب

وبه جلا كذلك واراد به هيكلة الشريف المتعلق بوجهه القدسي ثم قال وانا واراد بلفظة انا  
 الحجة الملكية اسئل من بدو العرف هذا الوقت هذا الرجل الذي هو جسد الشخص الشريف  
 هذا الكلام كناية عن دوام التعلق بين الروح والبدن فان الروح لم يزل له تعلق بالبدن ونظر اليه  
 لانه يثبت عنده وسكن كرتبه ومركبه وسره ويحسبه ثم بين ما وقع بينهما من المحاطبات  
 باللسان الحالى والتلق النفس الامرى فقلت له اى الجسد انت فقال انا الطين الى قوله الى الطير  
 وهذا الفقر نظامه لا يرب فيها اذ البدن جسم ارضى ترابي وقد خلق من التراب رجوعا الى  
 التراب ثم لما اقر الجسد بالحج والذلة والمسكنة وكونه من التراب الذي هو ارضى الاشياء واراد بها  
 ساله وقال فماذا فقال انتا بوترابى انت قيم البدن ومرتبته والمصرف فيه ثم كان غايته لتعلق  
 بينهما موها للوحدة والاتحاد ساله وقال له انا انت اى انا مثلك ترابى مركبى فاجابا  
 هو الواضح من تنزيه الروح وتعاليه من ان يكون عين البدن فقال اجابا لك خاشاك اى انت  
 من ان تكون مثلى اذ التو لا يكون ظلمة وهذا اى تقدمك وتعاليك من العينية والاتحاد من  
 الامور الدينية الثابتة في الدين وقوله انا انا لى فيه اشكال لانه مركب الجسد كما هو مقتضى  
 السوق وظان قوله انا ذات الذات واصناف الروح ولوانه فالظاهر ان يحصل ذلك في كلام  
 الجسد كما هو مقتضى السوق ولكن بقوله لفظه انا فى الروح الاولى والثالثة مشقة منه كيف اى  
 انا وكيف يصور في حق لفظه انا بان اعتبر ذاتى انا كما كنت تغير عن حقيقة جماع انى العينية والاشياء  
 فرج ان يمكن ان اعتبر حقيقة بلفظة انا الان اصل الانسان وحقيقته ولبه هو ما اعتبره انا  
 وهذا انما يتاخر في حق الروح الذى هو اصل الانسان وحقيقته والجسد ما جازى به حقيقة وجوده  
 واتما تعلق به الاصل خلق تدبيره تصرفه لوقوف فعله في هذا العالم انه فاذ كان حقيقة الانسان  
 واصله هو الروح فهو الحقى ان يعتبر عن ذاته انا وابدن لخرجه عن حقيقة لا يمكن ان يعتبر عن ذاته  
 بها فاذا لم يمكن للبدن لازم الروح الذى هو امكن التعبير بها لم يمكن الاتحاد بينهما فاجابا  
 هو المعبرة ونفى العينية والاتحاد ولكن يبقى لازم الاتحاد ثم صرح ثانيا بانه لا يمكن بذلك و  
 بعلة عدم جواز امكن التعبير عن الجسد انا قال وانا كيف يصور حتى التعبير عنى انا

مع اننا انما نحقق حقيقة هذا  
اول الحقيقة الباقية الموصولة  
بذات الذات اي

مع اننا ذات الذات والذات في الذات لذات اي الذات الذي نشأ وجوده بواسطة ذوات  
الاشياء لان حقيقة متحدة مع الحقيقة المحمدية صلى الله عليه وسلم كما قال ثم انا وعلى  
من نور واحد والحقيقة المحمدية هي النقص الاول الله انتشر منه سائر القسوسات المخلوق  
الاول الذي صار واسطه لاجل المخلوقات كما قال صلى الله عليه واله اول ما خلق الله نوري  
اوروشي ومن هنا يظهر قوله تعالى خطا بالنبه ثم كافي الخبر القديسي لولاك لما خلقت الافلاك  
ولولا علي لما خلقتك اذ عدم علي كان مقتضا العدمه نظر الى اتحاد نورهما صلى الله عليهما  
والهما وقوله في الذات في الذات لذات معناه اي الذات المحصوره في ذات الذات فحيلة  
الذات بخصوص كون الذات اي الذات المطلقة الالهية اي ان من بين الذات صلا واسطه  
عن الذات الالهية لانه اول ما خلق كما مر في بعض النسخ لم يوجد لفظة الذات بل العبادة هكذا وانا  
ذات الذات في الذات لذات اي ذات ذات الذات في الذات لذات فانه لما ذكر ان الماهيات الذاتية  
بهم كون ذات جميع الذات حتى الذات الواجبه فدلح ذلك بانه ذات الذات في الذات الممكنة  
الصادرة عن الذات الالهية ثم قال عرفنا اي عرفنا عليا مخلوق لله تعالى ولكن اشر في مخلوقا  
الله واولها وسر الله ونوره الاول المتحد مع نور بيبه ثم قلنا قال نعم عرفنا ذلك قال فاصلا  
اي ثبت على ذلك وبقي بان عليا قال النبي صلى الله عليه واله وصنوه يمشي وشبهه وهو افضل  
المخلوق بعد نوره والحق في بنيانته وخلقه ولا يلق بذلك غيره طمس لها كما بقوته المفرطون والافيه  
فان فلان وفلان كما بقوله المفرطون فقد ثبت بذلك كفر الشرك العالي والبعض العالي فظهر حقيقة  
القطر الاوسط الموالي التالي ويمكن ان يجعل هذا الخبر في باب مخاطبة بدن الشريف مع نفسه  
القديسيه وحاصله انه عليه السلام لما سئل هل رايته جللا كما لا في الاتابنة فقال  
الفاعل هو الباري رايته جللا ورايته نفسه القديسيه وقوله ثم اتى الى الان اسئل عنه شاة  
الى امر من غاية التعلق بين البلاد النفس وقوله ثم نقلت له من انت الى قوله الى الطين فاصله  
انك اسئل البدن عن نفسه القديسيه من انت فقال انا الطين واراد به اصل الاشياء ولولاها  
فان الطين والطينة يطلق على الاصل والمادة فانه لم لا اتحاد وجود مع روح المحمد صلى الله عليه واله

يكون اول الخلقات وهو واسطة اليجاد ونبت الفوضات هو مادة الاشياء واصلا لما قال  
لهم ابن فقال من الخلق الماتة واذا ربه اصل كل شئ ومنشأه وهو الله سبحانه لا تتركه  
صلا عنه بل واسطة وبذلك يعلم معنى قوله الى ابن وقوله في الجواب الى الظن فان حاصله ان  
مرجى الى اصل وقوله قلت من انا فقال انت ابوت ابى منسب الى هذا العالم الذي هو في ذلك  
تدبر هذا العالم والقصور فيه لا في عالم الانوار وعلى هذا لا يبقى اشكال في باقي الكلمات  
فما سئل البدن عن النفس من العينية والمغايرة بينهما فاجاب النفس بالمغايرة وقالت انت بتعدان تكون  
مثل انا انا هذا اشارة الى ان حقيقة متصورة بحقيقة يحصل ان يكون ذلك صادقة على حقيقة  
والحصل ان انا انا وانت ولا اتحاد بيني وبينك ثم اكد ثانيا ذلك وقال انا انا ثم اشار الى وجه  
المغايرة بقوله انا ذات الذات التي وتوضيحها تقدم **تكميل** مما يخص به الظن في علم  
النفس السؤال عن الاخبار بالذات مثلا كيف يجز عن زيد الذي هو لنا ضرر بدلا للقاء  
في هذا الاخبار ان يصدق الذي ويجعل موضع الخبر عنه ضمير لها الى الكلمة الذي وهو اثر الخبر عنه  
خبر لها انما تجوز في المثال المذكور الذي هو زيد وكن يجوز الاخبار بالالف اللام الى معنى ذلك  
ولكن في الجملة الفعلية لتعبر بآسم الفاعل والمفعول نهادون لا سبقة لعدم صحة ذلك البناء  
في يجوز بداهة يمكن ان يجز عن زيد الذي هو قائم زيد لا يمكن ان يجز عنه والالف اللام  
فلا يجوز ان يبق الموقوم زيد بخلاف الجملة الفعلية نحو ضربت بدلا فانه كما يجوز الاخبار عن زيد  
فيها بالذات يمكن ان يجز عنها منها اسم بالالف اللام ولكن لما ثبت ان اللام لا تدخل على الجملة الفعلية  
فلا يجوز صرف خبرها بان يسلك من الجملة الفعلية ما يصلح صلة للام والمسبوك الذي يصلح  
لها هو اسم الفاعل والمفعول فاذا خبر عن زيد يجز بدلا ضرب على المعلوم بق الضارب هو زيد  
وعلى المجهول بق الضروب هو زيد وقد علم بما ذكر ان الاخبار بالذي هو وقف على شرط اربعة  
احدا ما تصد به الجملة بالوصول مستند وثانيا صحة تاخير الاسم الكاد بان يجز خبرا عنها وثالثا  
وضع ضمير موضع ذلك الاسم وثالثا كون الضمير غائبا الى الوصول فاذا تصد واحد منها لم  
يصح الاخبار ولا شرا هذا الامور يختلف الالفاظ والكلمات في صحة الاستعمالها بالذات و

مراد خبرها

وفي كنهه فبمثل عن ذلك انما نحن نشير بهنا الى ما يقع الاخبار عنه والذي من الكلمات  
 التركيب ليحصل لنا ظن الجواب عن اسئلة هذا المقام وبان في معناها الاشارة الى بعض  
 التركيب المشككة فنقول لا يصح الاخبار بالذات عن امور الاول مما يتحقق التصديق كصبر  
 الشان وكما الخيرة ومثلها فلو سئل وقبل كيف يخبر بالذي عن كلمة هو؟ قولنا هو زيد قائم قلنا  
 لا يصح الاخبار بالذي عنها لانها ضمير الشان وضمير الشان يجب تقديره ولو اخبر عنه بالذي  
 قبل الذي هو زيد قائم فلو لم تصدبر الجملة بالذي واخبر ضمير الشان عن الجملة وهو متنع  
 لوجب تقديره عليها فتصنع تصديرها بالذي وكذا لو سئل كيف يخبر بالذي عن كلمة كـ الخيرة  
 في قولنا اعدتكم درهما قلنا لا يصح الاخبار به عنها عمل ما ذكر الشان في الحال والضمير والمنفرد  
 ينفي الجنس لكونه تكرار وكون الضمير معرفة فلا يمكن وضعه موضعها فلو قيل في نحو جائت زيدا ابا  
 ونحو يد حسن وهما دخولا رجل في الدار كيف يخبر عن قولنا راكبا ورجلا بالذات قلنا لا يصح في شيء  
 منها هذا الاخبار اذ لا يخبر عنها بالذات وقبل الذات جائي زيد هو راكب الذي يد حسن هو راجع لذلك  
 لانه الدار هو رجل لم وقوع الضمير موضع الحال والضمير او التقى بنفي الجنس وهو متنع اذ لم  
 كون الضمير خالا او ضميرا او متعينا بنفي الجنس وهو غير جاز وكذا يصح الاخبار عن الجرد ورتب لانها لازم  
 التذكير والضمير معرفة فلا يقع موضعها فلو قيل كيف يخبر عن رجل في قولنا راي رجل ياتيه قلنا يصح انما  
 عنه اذ لو قيل الذي رايه هو ياتيه رجل وقع الضمير يد ولا لرب هو غير جاز فان قيل رايه يد على  
 الضمير نحو رايه رجلا قلنا يصح اعتماد الجرد ورتب قلنا موشاذا لا يقاس عليه الثالث عن الموصوفين  
 بدون الصفات والصفة بدون الموصوف فلا يجوز في ضربته هذا العالم ان يخبر بالذي عن زيد بدون العالم  
 ولا عن فاله بدون زيد لاستلزام وقوع الضمير صفة او موصوفا اذ لو قيل في المثال المذكور ان الله  
 ضربه العالم زيد وقع الضمير موصوفا ولو قيل الذي ضربته يد هو العالم وقع موصوفا لم زيد  
 وهو غير جاز بخلاف ما اخبر عن مجموعها فانه جاز لعدم المنع بقية الاخبار عن المجموع في المثال  
 المذكور الذي ضربته زيد العالم الرابع عن المضاف دون المضاف اليه لاستلزام اضافة المضم  
 الرئي فلو سئل كيف يخبر بالذي عن غلام في قولنا جاء غلام زيد قلنا لا يجوز ذلك اذ لو قيل

الذي جاء هو زيد علم لزم اضافته هو الى زيد وهو غير جائز ويجوز الاخبار عن المضاف للمجهول المضاف  
لعدم المانع فبقا في الاخبار عن زيد في المثال المذكور الذي جاء غلام زيد لا اذا كان نجوع غنا  
والمضاف اليه في الكلام ابرص كجار الونج فانه يرفع في الاخبار عن المضاف اليه فقط لانه مترلة حوز في الكلام  
هذا واعلم ان المضاف اليه لو كان مركبا في عشرة وبنيتها اى دكة عشرون وبنيتها وقبل اثنى عشر ثلاثة عشر  
الى تسعة عشر وجعل هذا المركب اثنى عشر مثلا مضافا اليه لانه الفاعل المشتق من اليه كالثاني  
والرابع بان يضاف هذا الاسم الى المركب المذكور ويقتضى ثلثة عشر لا يكون المضاف مع اثنى عشر  
او احدى من المضاف اليه اثنى عشر اذ التقدير ثالث عشر ثلثة عشر بمعنى انه واحد منهم وليست  
هذه الاضافة بمعنى التفسير بمعنى ان الثالث عشر ثلثة عشر لان ذلك اى التفسير محقق في الشق  
فان دعنا اذبق هذا فاشتر التسعة ويرا اذ مسمى التسعة عشر واما في نصف العشر واشتق من اسم  
الفاعل واصنف اليه فلا يكون الاضافة الاضحية انه واحد منهم والخاص ان كل اسم فاعل مشتق من  
العدد اذا اضيف اليه هذا العدد انتهى اشتق منه اى الذى يباو به كالثاني اذا اضيف اليه الثلثة  
والرابع اذا اضيف اليه الاربعة فانه يكون بمعنى واحد منهم سواء تركب هذا العدد مع العشر فقال  
ثالث ثلثة عشر او لا يفتى ثلثة عشر اذ التفسير ان يكون في المضاف الى الامد نحو رابع ثلثة واذ اعلمت  
ذلك فاعلم انه اذا اخبر عن المضاف اليه في نحو ثالث ثلثة عشر اثنى عشر وجب في المضاف اليه المحذوف  
وهو عشر ثالث عشر فوق في الاخبار عن الذى في قولنا امد ثالث ثلثة عشر الذى هذا ثالث عشر  
ثم ثلثة عشر لان عملة حذف المضاف اليه هو عشر ثالث عشر كرامة اسم المركب اسمين الى اسم آخر  
هو اثنى عشر من اسمين لاستلزام ذلك للقول فخذ في الثاني من الاول وما اقيم التفسير مقام الاسم  
المركب الثاني ذهب تلك الكرامة اثنى عشر الى المحذوف فوجب في الحذف والام لا اجزاء المضاف اليه  
في مثل ثالث ثلثة عشر وفي كل اضيف الى الساوي نحو ثالث ثلثة ورابع اربعة والجملة  
في كل ما ليس بمعنى التفسير بل يكون بمعنى ان المضاف واحد من المضاف اليه يتعين ان يكون ثالث  
ولا يجوز ان يكون باللام لانه لا يكون الاجملة اسمية ولا يكون بمعنى الفصل فلا يجوز الاخبار فيه  
باللام واما الاخبار عن المضاف اليه في مثل رابع ثلثة اى في كل اسم فاعل مشتق من العدد مضاف الى المضاف

أي التفسير الأربعة عشر  
فان كان م

فيوزان يكون باللام كما يجوز ان يكون بالذی كما عرفت بمضی التفسير فنعني قولنا هذا رابع ثلثة  
مضی ثلثة اربعة ولا يكون ذلك بمضی التفسير وكان رابع الثلثة معنی مضی ثلثة اربعة  
يكون له فعل يؤخذ منه هذا الاسم المشتق من رابعاً يكون مأخوذاً من ربعة الثلثة أي  
مبتهم اربعة ففي مثل هذا رابع الثلثة كما يجوز الاخبار عن المضان اليه بالذی وبقي الذی  
هذا رابع ثلثة يجوز الاخبار عنه فيها باللام بان بقي الرابع من هذا ثلثة ولا يمكن اخذ اسم الفاعل  
فريق العشرة لانه ليس مأخوذاً من الفعل حتى يثبت من اسم الفاعل اذا ماخوذ من الفعل فخرج ان  
يكون بمضی التفسير وقد عرفت ان ثالثاً في ثالث ثلثة عشر بمضی التفسير حتى يتحقق فعله ويؤخذ  
منه اسم الفاعل فلا يجوز فيه الاخبار باللام وبعضهم منع الاخبار باللام في الاول اثنی في مثل رابع  
ثلثة لان الاخبار باللام تعين ان يكون محالاً للجملة الفعلية عربياً واثناً المذكور جملة اسمية  
فلا يجوز فيه الاخبار باللام كالأی يجوز فيه رابع مع كونه مأخوذاً من الفعل قطعاً فكيف باسم الفاعل كنعني  
العدم وفيه نظر اذا الاخبار في قولنا اذ يضارب من زيد فكما يجوز بالذی بان بقي الذی هو  
ضارب بله فلا مانع من ان يكون باللام ايضاً بان يقال الضارب هو زيد او من يضارب فلا يجوز باللام  
لعدم امكان دخول اعلی بعده لمبتلى غير محتمل اذا المفروض الاخبار باللام في مثل هذا رابع ثلثة  
عن المضان اليه اعني ثلثة فلا مانع من ان بقي الرابع من هذا ثلثة بل الظاهر من كلام الاخضر  
جواز الاخبار باللام عن المضان اليه في الاول اثنی أي في مثل هذا ثالث ثلثة مع الاستحسان  
لانما قال لو قلت انا ثانی اشبه استحي الاخبار به عن الاثنی باللام بان بقي الثانيهما انا اثنان و  
وجب الاستحسان فيه عدم الفائدة فجاءت لو قلت انا ضارب اشبه واخبر عن اثنین وقلت  
اثنان بما انا اثنان ولا ينبغي ان لا يفرق بين اثنان اشبه وبين هذا ثالث ثلثة فيجوز ضمها  
مع الاستحسان ان بقي الثالث هما هذا ثلثة وانما تصح بان لا يفرق بين اثنان اشبه واثنا ضارب اشبه  
فهما مشتركان في الاستحسان وعدمه ومعنى الضارب هما انا اثنان ان الذين انا ضاربهما اثنان ليس  
المراد من قولهما الثانيهما انا اثنان وبما ذكر يظهر انه لو ثبت ان الاخبار باللام يختص بالجملة الفعلية  
عربياً لم يجز في شئ من الاشارة المذكورة الاخبار بها جميعاً لمن دون فرق بين هذا رابع ثلثة وهذا



ثالث ثلثة اذ كما يجوز ان يرجع معنى الاول الى انه ربيع الثلثة يجوز ان يرجع معنى الثاني الى انه  
 ثلث الثلثة ولقد اعال الاقش بجوز في اثنان اشبه ان يجزى باللام عن انا في الثاني اشبه ان لا  
 في المعنى الذي شئ الاشبه انا وبذلك يظهر ان الاختيار في الامثلة المذكورة عن كل من الفاعل  
 فيها وابق مبتدئ فيها من لفظة هذا وانا اذ هو اوفر ذلك لا يجوز باللام مع شئ اختصاصا بالامثلة  
 الفعلية صوابا ويجوز مع عدم وكهاية الارجاع اليها الخامس عن المصدر العامل بدن العمل  
 نحو اجبني ضرب بد عرا فانه لا يجوز ان يجزى الذي عن ضرب بد بد دون عمر فلا يبق الذي يجزى  
 هو عمر واضرب بد لا يتردى الى ان يعمل الضمير الذي جعل في موضع ضرب بد في عمر واما  
 الضمير مجتمع واما الاخبار عن المصدر مع معموله فجاز فيجوز ان يقال الذي اجبني هو ضرب بد  
 عرا التماس عن الاسم انك يضارع الفعل ويحمل عمله كاسم الفاعل والمفعول والصفة تشبه  
 سواء كان الجزع عن هذا الاسم مع معموله او بدنه ففي قولنا بد ضارب عرا لا يجوز ان يجزى الذي  
 عن ضارب لا عن ضارب عرا في الذي بد هو ضارب وضارب عرا لا ينفصل الفعل بل هو  
 كالفعل في المحركات والتكثات والدلالة على الزمان الناحية المستقبل ووقوعه موصوف فلا يصلح  
 للاخبار عنه بخلاف المصدر انما نحو ضرب بد بد احسن فانه يجوز ان يجزى مع معموله بان يبق  
 الذي هو حسن ضرب بد لان المصدر ليس جاريا يجرى الفعل فانه ذكر ان قبل قد صوابا انه  
 يجوز الاخبار عن منطلق في بد منطلق بان يبق الذي بد هو منطلق مع ان منطلق اسم فاعل فاعلم  
 لا انه عامل في الضمير المستكن وهو فاعل له واجب عنه ان المنطلق والصارب المضروب غير ذلك  
 من المشتقات التي يقع خبر الاسم صفة لوصف محذوف هو الذات الموصوفة بالانطلاق فالجزع عنه  
 في الحقيقة هو الموصوف الذي سبقت الصفة مستل لا الصفة الفارضة فيه في الاخبار في المثال  
 المذكور المذكور بد هو الذات الموصوفة بالانطلاق ولو كان الجزع عنه خبر الصفة الفارضة اليه  
 كانت نكرة ولزم وقوع الضمير موضع النكرة وهو غير جاز وفيه ان هذا سلم الا ان هذا الجواب جار في  
 اسم الفاعل العامل في الظاهر ايم في الاخبار عن ضارب عرا في قولنا بد ضارب عرا الذي  
 هو ذات ضارب عرا التي اعمالها بد الظرفية نحو ذات بد والمصدرية محوليك وسعدك

وسبحان الله ومعاذ الله فانه يمنع الاخبار عنها وورفعها على الخبر فلا يجوز ان يقي في بيتك ذاك  
 او قلت لبيتك معديك او سبحان الله او معاذ الله الذي اقبلت فيه ذات يوم والذات مكنه  
 لبيتك معديك او سبحان الله او معاذ الله لانها اللزومها الظرفية لا يجوز ان يقع اخبار اللزوم  
 لوجود النصيب فيها نظر الالعدم انك كما ان الظرفية ويجوز الاخبار عن الظرف غير ما ذكره غيره  
 ما بلان الظرفية والنصب فيجوز ان يخبر الذي من اليوم في قولنا صليت اليوم بان في الذي صليت  
 فيه اليوم بناء على جواز رفع الظرف وابقامه خبرا واذا اخبرته عن الظرف بشرط اظهار لفظه في بان في  
 الذي صليت فيه لا الذي صليت به وكذا بشرط اظهار اللام في المفعول له اذا اخبرته عن الله ما اذا  
 اخبرته عن تاديبا في قولنا ضربت تاديبا فقلت الذي ضربت به تاديبا تاديبا تاديبا  
 اللام مع انه لم يكن لام في الخبر لان شرط النصيب في المفعول له ان يكون مصدرا ولفظ التاديب  
 مصدر فجاز ان ينصب باظهار اللام بجلا في اذا وقع موقعه ضمير فانه ليس مصدرا فيجب اظهار  
 اللام وانت تعلم ان هذا الاخبار بوجوب وقوع الضمير موقع النكرة ثم التمسنا عن المسد الذي  
 حذف فعله وسد مسد نحو سبها بذا فانه لا يجوز الاخبار عنه الذي لا تدرى مسد الفعل شيئا  
 فلا غاشع الاخبار عنه وانما المسد الذي لم يدرى مسد الفعل نحو الضرب عن واعجبني الضرب  
 نحو ما فيجوز الاخبار عنه لعدم المانع المذكور ويقع الاخبار عن المسد الذي لم يدرى التاكيد نحو ضربت  
 ضوبا فانه يصح الاخبار عن ضوبا بان في الذي ضربت ضوبا لعدم القائل فيه بخلاف ما اذا وصف  
 وقبل ضربته ضوبا شديدا فانه يجوز الاخبار عنه بان في الذي ضربت ضوبا شديدا لا يتلصق  
 عن الضمير المتعلق بغير كلمة الذي لا تمنع تصدير الذي لاستلزام ذلك يعود الضمير اليها فيجوز  
 ذلك الضمير لا ضمير ثم ذلك الضمير الذي يستحق الضمير اما مسد نحو زيد ضربت او موصوف نحو جاء  
 رجل ضربته او موصول نحو الذي ضربته زيد فان المتعلق لهذا الضمير هو هذا الموصول المذكور  
 لا الموصول الذي يخبر به وفي الجميع لو اخبرنا الضمير الذي جمع الضمير اليه بالخبر من كلمة التاكيد  
 زيد ورجل والذي المذكور دون الخبر المباشر عن الاسم المشتمل على الضمير المتعلق بغير  
 الذي نحو قولك زيد ضربته لانه اذا جعلت الضمير عائدا الى الموصول بقي الابد بلا عائدا

وان جعلت هاتذ الى التبداء بقى الموصل بلا فائدة وكل منهما متنع الجملة بشرع الوصل  
 بدون صلة مثل الذى قام زيد فانه لا يمكن الاخبار عن التوكيد بان بقى الذى هو ملام زيدا  
 الذى لان القمير لا يقع موصولا وابنه بلزم خلق الوصل للزجر عن التسلسل وابنه الوصل يكون التسلسل  
 بمنزلة حرف الكثرة ولا يقع القمير موقع حرف الكثرة هذا اذا خبر عن الموصل بدون التسلسل وما كان  
 مع صلة فلا منع من الاخبار عنه كما لا منع من الاخبار عن الموصوف مع صفته وعن المضاف مع المضاف  
 ثم الاخبار عن الموصل مع صلتها جائز سواء كان ذلك الوصل موصولا موصولا او غير موصول  
 به فبعضى سواء كانت صلتا موصولة بموصول اخر او غير موصولة به ثم الوصل الثانى الذى يوصل  
 به الموصل الاول يمتنع الجملة لا يتبدى فيمتنع الى خبر موصول فيمتنع الى صلة والموصل مع  
 صلتها وخبر جملة يقع صلة للموصل الاول فلا بد منه من خبر يرفع الى الموصل الاول وان كان  
 بعد الموصل الاول موصولين او موصولات ثلثة او اربعة او خمسة او ما بلغ فالحكم ما ذكر من ان  
 كل واحد الى صلة وخبر على كل موصول بدو لا بد له من صلة وخبر لتمام الموصل الا لاحق ويصل  
 صلة للموصل السابق وهذا القبل المسئلة المحبكة المعروفة التى لان وهى التى  
 اللذان التى ابوها ابوها اغتها اخوات اخوته زيد وبناهم كما ذكرنا ان الموصل المتاخر  
 الواقع مبتدأ لا بد له من صلة وقابل خبر هذا الموصل الاخر عنه الرابع وهو التى مبتدأ لا بد له  
 من صلة وقابل خبر صلتها قولنا ابوها ابوها قابوها مبتدأ وابوها خبرها والقمير ابوها رابع  
 الى هذا الموصل اعني التى الاخرى ابوها الى الموصل الثالث اعني اللذان والجملة من التبداء  
 اعني ابوها ابوها صلة التى الاخرى والقابل هو القمير ابوها وهذا الموصل الاخر اعني التى مع  
 صلتها مبتدأ خبرها واخوها والقمير ابوها رابع الى الموصل الثانى اعني التى الاولى فالى ابوها  
 ابوها اغتها موصولة تمت صلتها فهو مبتدأ مع خبره فتمت جملة من مبتدأ وخبر يصلح صلة للموصل  
 الذى سبقه وهو اللذان واللذان مع صلتها التى هى الجملة المذكورة اعني الموصل الاخر مع صلتها  
 وخبره مبتدأ خبره قولنا اخواته القمير ابوها رابع الى ابوها واللذان مع خبره جملة تامة يصلح صلة  
 للموصل الذى سبقه وهى التى فالى مبتدأ تمت صلتها التى هى اللذان مع صلتها وخبرها واخوها

القمير بآخره راجع الى الموصول الاول اعني الذي وهذا المتبدل يخرج عن اللذان الى قولنا اخته  
 جملة ثالثة يصلح صلة الموصول الاول اعني والذي والذي عت صلتها وفائدة هو المجرور في جملة  
 والثالثة مع صلتها اعني الى الاول الى قولنا اخته زيد وخبر قولنا زيد والاختار في صحة هذا الحكم  
 ان مقام مقام كل موصول بجملة اسم بمعناه فمقام اختها مقام التي ابوها ابوها لان المرة التي ابوها  
 ابو شخصين اخرين يكون هذا المرفوعة هذين الشخصين فيصير الكلام هكذا الذي التي اللذان  
 اختها اختها الخواك اخته زيد ثم يقام اخوها مقام اللذان اختها اختها لان اللذين اختها اخته  
 امرأة يكونان اخويها فيصير الكلام هكذا الذي التي اخواك اخوها اخته زيد ثم يقام اختك مقام  
 التي بصلتها اعني التي اخوها الخواك لان المرة التي اخوها اخواك هي اختك فيصير الكلام هكذا  
 الذي اختك اخته زيد بغير الجمع الى كلام واحدا اغلاق فيه واذا عرف تجلية الحال في تركيب هذه  
 المسئلة فاعلم انه يجوز الاخبار بالذي عن الموصول الاول والثاني مع صلتها وقد عرفت انه لا يجوز  
 الاخبار عن الموصول بدون الصلة مطلقا فان اردت الاخبار عن الموصول الاول مع صلتها وهي  
 التي الاولى الى قولنا زيد اخوها اخته فموضع الموصول الاول مع تلك الصلة عن زيد يقدم  
 زيد عليه بعد وضع ضمير موضع الموصول الاول مقدما على زيد فيقول الموصوف الذي التي اللذان  
 التي ابوها ابوها اختها الخواك اخته وان اردت الاخبار عن الموصول الثاني اعني التي مع صلتها التي  
 اخوها اختك التي مع صلتها التي هي اللذان التي ابوها ابوها اختها الخواك ويقدم عنها ذلك  
 اخته زيد بعد وضع ضمير موضع التي ولكون الاخبار عن المؤنث اعني التي يكون التصدير بهم بالتي لا  
 بالذي لتعبر عن العنوان بالاخبار بالذي اناها ومن باب التعليل في التي التي هي اخته زيد التي  
 اللذان التي ابوها ابوها اختها الخواك وهذا الاخبار صحيح لا خلل فيه والقمير المستحق للموصول  
 الاول اعني الذي انما هو في اخته التي هي خبر التي وليس صلة التي فليس التي مع صلتها شاملة على  
 القمير شق في غير موضع عن الاخبار عنه ويجوز الاخبار في المسئلة المذكورة عن خبر الموصول الاول  
 ايها عن زيد فاما في الاخبار عنه الذي الذي التي اللذان التي ابوها اختها الخواك اخته زيد  
 ولا خلل فيه ابداً ولا يصح عدم منع خبر ظاهر وانما في الامور المذكورة في تلك المسئلة اعني انما في صلة



في الاختيار عن زيد فقط الذي ضرب هو عمرو زيد وفي الاختيار عن عمرو فقط الذي ضرب زيد  
وهو عمرو وقصر على ذلك لو كانا منصوبين مثل ضربت زيدا وعمرا ولو كان المفعول في المفعول  
عليه مجتنبين لاملأته بينهما سوى العطف لم يأت الاختيار في شيء من الأسماء الذين بينهما نحو  
ضربت زيدا وعمرا وجلان عطف أحدهما على الأخرى ولا ملأته بينهما فلا يصح الاختيار عن زيد من  
المجتهين ووجهه ظاهر ونحن الأسبقين الذين فيها إذا لو أخبرت عن زيد وقلت الذي ضرب هو  
أكرم خال الذي زيد من خلق القصة في الجملة إلا قلنا القاصد وهو ظاهر هذا إذا لم يكن بين المجتهين  
ملأته سوى العطف لما إذا كان بينهما ملأته سوى العطف نحو ضربت زيدا وأكرم علامته التي  
زيد وأكرم عمرو في ذواته صحح الاختيار في الأسماء بينهما فلا يلزم حج خلقا الموصول عن القاصد وإنما  
الاختيار عن البديل بدون البديل الخ لأنه ظاهر لعدم المانع ففي قولنا جاء زيد أخوك لو أخبرت  
زيد قلت الذي جاء هو أخوك زيد وقيل لا يجوز فيها على ما ينزاع عن الموصوفين لأن الصفة  
وبه أن الاختيار عن الموصوف بدون الصفة إنما لا يجوز لا يجاب به كون الضم موصوفا فهو متع ولا  
منع من كون الضم مبدل لا قبل الفرق وبطل القبح **ومنها** الاختيار عن البديلين المبدل  
ولا يلزم جوازه ففي قولنا مرت رجل أخيك لو أخبرت عن أخيك بالثقة قلت الذي مرت رجل به  
أخوك ولو أخبرت عنه بالثقة قلت الذي أتانا برجل به أخوك **ومنها** الاختيار عن خبر كان وهو  
لأنه كغيره ابتدأ في هذا الاختيار فإذا أخبر عن قائم في قولك كنت قائما قلت الذي كنت هو أو كنت  
قائما كما إذا أخبرت عن خبر المبتدأ في قولك زيد قائم تقول الذي به هو قائم **ومنها**  
عن اسم متازع في الفعلان بالفاعلية مثل ضربت زيدا وبالمفعولية نحو ضربت أكرمه زيد  
أو بالفاعلية والمفعولية بأن يقتضوا أحدهما كون هذا الاسم فاعلا له والأخر كون مفعولا له مثل  
ضربت أكرمه زيد أو ضربت أكرمه زيد وعلى التقادير يصح الاختيار عن هذا الاسم لأنه تنازع  
فيه الفعلان بالثقة فلو أخبرت بالذي على التقدير الأول قلت الذي ضربت وأكرمه هو زيد وعلى  
التقدير الثاني قلت الذي ضربت أكرمه زيد وعلى الثالث قلت الذي ضربت وأكرمه هو زيد  
والذي ضربته وأكرمه هو زيد وعلى هذا التقدير لا يقدح في المفعول المبرج إلى الموصول ولو كان

المقضي له شقاً على المقضي للفاعل ومتأخر عنه اذ لو لم يضر وحذف لم اخذ الصلة على الشق  
 الى الموصول ولو حذف في بعض الاحيان انما يكون حذفه لطول الصلة ولا يكون حذفه كما حذف في  
 الاصل لان الحذف في الاصل انما كان لاجل كونه فضلة ومستغنى عنه ولما صار صلة للموصول  
 صار محتاجاً اليه خرج عن كونه فضلة ومستغنى عنه فلو حذف لا يكون حذفه على احد في الاصل  
 انما هو لطول الصلة نحو هذا الذي بعث الله اى بيته وبما ذكر يظهر اية لا فرق في الاخبار عن الاسم  
 المتنازع فيه بين مدح البعيرين من افعال الفعل الثاني اذ هذا الاختلاف لا يبرهننا للفرق  
 في الاخبار عن المتنازع ولا مدخلية له فيه واما الفاعل في الفعل الاول ان اقضى الفاعل وحذف  
 المفعول ان اقضى المفعول وبين مدح الكوفيين من افعال الفعل الاول واما الفاعل والمفعول  
 في الثاني اذ هذا الاختلاف لا يبرهننا للفرق في الاخبار عن المتنازع ولا مدخلية له فيه وبما ذكر  
 يظهر كيفية الاخبار عن المتنازع فيه فيما يتعدى الى المفعولين او اكثر من الافعال مثل اعطاني وكذا  
 زيدية واعطيت اخبرني زيد عمر واقتما وكسني زيدية واعطيت اخبرني زيد عمر واقتما  
 مثل التقدير الاول واخبرني المثال الاول عن المفعول الاول اعني الباء قلت الذي اعطاه و  
 كسناه زيدية اتاوع المفعول الثاني اعني جبة قلت الذي اعطاني وكسني زيدية جبة وفي  
 المثال الثاني عن المفعول الاول اعني الباء قلت الذي اعلمه زيد عمر واقتما اتاوع المفعول الثاني  
 اعني عمر قلت الذي اعطيت واخبرني زيد هو قائم عرو عن الثالث اعني قائما قلت الذي اعلمني  
 واخبرني زيد عمر هو قائم وعلى التقدير الثاني لو اخبرني المثال الاول عن المفعول الاول اعني  
 زيداً قلت الذي اعطيته وكسوته جبة زيد عن المفعول الثاني اعني جبة قلت الذي اعطيت  
 وكسوته جبة زيداً هي جبة وفي المثال الثاني عن المفعول الاول اعني زيداً قلت الذي اعطيت  
 اخبرني عمر واقتما زيد عن الثاني اعني عمر اعطيت الذي اعطيت اخبرني اموا قائم عرو عن  
 الثالث قلت الذي اعطيت اخبرني زيد عمر واقتما على التقدير الثالث لو اخبرني المثال الاول  
 عن المفعول الاول اعني الباء او زيداً قلت الذي كسوته زيدية اتاوع كسناه زيدية اتاوع كسني جبة  
 زيد عن الثاني اعني جبة قلت الذي كسوته كسني زيدية جبة وفي المثال الثاني عن المفعول

مبين  
نخب

الاول اعني الباقين اذ اهلنا الذي اعلمنا به من غيرنا انما هو الذي اعلمنا به واعلمنا به  
فانما هو من الثاني اعني من اعلمنا الذي اعلمنا به من غيرنا ومن اثنان اعني اثنان  
الذي اعلمنا به من غيرنا ومن اعلمنا به من غيرنا ومن اعلمنا به من غيرنا  
من الصور والاشكال وكذا بهل عليه الاخبار والام في الاشكال المذكورة **خبر في نوع اهل**  
وهو ما روي في بعض الكتب المختارة عن ابي الوضئ علي بن ابي حمزة الفاضل الا انه قيل في اهل  
احكامهم انه عليه السلام قال يا عبياء اعصوا بطاعة معوية فقال له ابن عباس رضي الله عنه لا تطاع ولا يصعب  
اي معوية وانت علي فقبل بعضه ولا تطاع ولا تعصوا فقال له ابن عباس وكان المراد ان عتبة  
لنك والطاعة لم معوية ان معوية مع اطاعة الناس لا يصعب فيها هوون وبشهادة بل يعمل مقتضى  
هوام وطاعهم من الامور الخالصة للشرع واذا لم يصعب مع فرض اطاعتهم له فكيف اذا فرض عدم  
اطاعتهم له فكيف الامع ترك عصبانهم وعمله مقتضى هوام فان اطاعتهم لو توقف على هذا  
الترك والعمل بمقتضى طاعهم يكون صدق ذلك من اظهره اكثر وانت علي بن ابي حمزة  
الشرع اذا طلب منك بعضهم حال عدم اطاعتهم لك الامع حصول مطلوبهم ومشتاقهم واذا  
عصبهم مع فرض اطاعتهم لك فكيف اذا فرض اطاعتهم لك من دون توقفها على عدم عصبانك  
لهم والعمل بمقتضى شهودانهم فانه مع هذا الفرض يكون عصبانك لهم اشد اقوى اذ لو عصبتم  
مع خوف الخالفه بعضهم مع عدم بطريق اولي والحاصل ان مطلوبين العلة في طاعة الناس  
لوعوبة اطاعتهم وعمله مقتضى هوام وفي عدم اطاعتهم لك عصبانك لم ومنعهم عن الوصل  
الى ما يشتهون ويهجون الا انه بين ذلك على البطلان جبر واكن وقال ان معوية لا يصعب مع  
فرض اطاعتهم له فكيف اذا فرض عدم اطاعتهم له بدون اطاعتهم لهم وانت نصيبهم مع فرض عدم  
اطاعتهم لك بدون اطاعتهم لم فكيف اذا فرض اطاعتهم لك مع قطع النظر عن اطاعتهم اياهم  
**شعر عرجي** ذبا دلبر ادرى من ابني ولكن الحمار يوزن باد هذا الشعر في مجرول  
مستقيم اذ يوزن باد هو كونه الخمار فان العرب جعلوا لكل نوع من الانواع اوصفا من الاشياء  
كناية لاجل مناسبة ما قد كروا ان الكنية للغير ابو جابر والثالث ابو جابر واللم ابو عون وقيل ابو

مبين  
نخب



صالح و ثناء ابو غیاث و قبل ابو حنیان و الحسن ابو الخبیب و البعوز ابو القعقاع و قبل ابو ثناء  
 و القیم ابو صامح و القزح ابو الهیاء و البیضاء ابو غالب و الدنار ابو الفرج و قبل ابو الحسن یحییٰ بن حماد  
 و سون السمن و الدنهم ابو صالح و قبل ابو واضح و البقل ابو الجمل و الحکم ابو الضحیٰ و الاذرا و  
 لوز و القیم ابو مسافر و القین ابو الابیض و البیض ابو الاصفر و الشری ابو راجع و الاشنان  
 الثناء و الدنک ابو بنیان و الاسد ابو الحارث و الثعلب ابو الحسین و القزح ابو عون و الدناب  
 ابو جعد و الکلب ابو صامح و البقل ابو الاثقال و الحار ابو زباد و الصبح تم غار و الدناب ابو جعد  
 و القفاره ام فاسد و القفصاء ام سالم و القهریسه ام جابر و هكذا فمکنی الشمر ان ما بالی  
 اعلم من ایه مع ان ایه هو لکن نظر الی الاصطلاح المذكور **شعر الانقوی**  
 برضی عطار دینش اندام تو کرد سر منقار کشد جلد ام را جلد در عیان علی بهر او کند  
 که در نفس خود بر که به باشند و هر عد که او را جلد نباشد یعنی توان دانست که از ضرب کلام  
 عدد در نفس خود حاصل میشود چون نکره از ضرب بر سر در نفس خود حاصل میشود و از اسطق  
 گویند و هر عد که او را جلد نباشد چون ده او را هم گویند و وجه تسمیه این بعد با هم است که  
 هر چند از جلد او سؤال کنند نمیشود و جواب بگوید بی کو یا اگر است که آه باشد که اصعب  
 و منطقه نفس جلد نیز نیست و چند چنانچه صاحب کتابه الحساب ضمیمه بان کرده و گفته که جلد  
 تقریباً و اصم و جلد تحقیقی و اسطق گویند و بنابر این معنی انوری در جای خود در مقام دیگر  
 گفته یعنی جلد اصم را غیر کنی و کنی و نسبت کنی اصم بواسطه مقابلتها و استطق  
 و قدامی حکما را اعتقاد این بود که هر عد را در واقع جلدی نباشد بعضی از آنها معلوم  
 نیست و واجب با چون جلد اصم و در وقت تسبیح میگفتند سبحان من لا یعلم جلد اصم  
 الا هو اما تحقیق همچنانکه گذشت است که او را در واقع جلد نیست تقریباً و محض یعنی غیر  
 انکه جلد اصم که در واقع معلوم است با محمول بطریق دیگر همچنانکه اطلاع بر وجود آن نیست  
 مگر واجب و معبود یعوب بکنی و کربت اگر تامل تو او را در سر منقار کشد یعنی در سر منقار  
 خود جانی دهد و هفتین خود سازد و انکه او را در سر منقار جلد بصدانکه نبویست و غیر

شعر

من بخارجت بحالت جلد من كور جانين عطارد شود بعضي مدبر و در بزرگ شود بانكند  
 وضوح و ظهور ناپسند و شود بخوبى كه مكرس اعلم بوجود او حاصل شود همچنانكه علم بخود  
 عطارد حاصل است بانكند نطق تمام مقام عطارد شود و كدام او از عجز و شرف از نظر او  
 سوال كنند بجهت حال خود ناطق شود **اشكال في القرائة** **الكتاب**  
 على ان الحروف القطعات في او ابل السور اسماء الحروف المخصوصة فالالف في اسم الله  
 بالالف اللام اسم الله باللام والياء في حم اسم الله بالياء والطاء في ط اسم الله بالطاء  
 لا ينبغي ان الاسم المسمى بالياء هو الياء بالمد وكذا الاسم المسمى بالطاء هو الطاء بالمد وعلى هذا  
 يجب ان يقرأ الياء في او ابل حم والطاء في او ابل ط وطس المد مع ان لا يقرأ كان بافتقار الراء  
 ولم اعرف ط احد يقرأ بهذا الاشكال وجوابه الظاهر انه اسقطوا الحرفه تحذفوا لكن الكلام  
 في منعه هذا الاسقاط اذا لم يقتض لغيره عن الظاهر فاما **مسئلة** **اصحابنا** **في**  
**الحسين** ان قبل كل يمكن ان نعرض عن ان من منطقة البروج في جهة واحدة من نصف  
 النهار بحيث اذا وصل النصف الى كل منهما كان لها ارتفاع واحد شرف او غير مع كون ما على  
 الاقواس من المنطقة موشبها غلت الفهم وذلك انما يتحقق اذا لم يكن دائرة وسط السماء الزويرة  
 المارة بعظم المنطقة وقطبي سمت الرأس المتقدم منطقة على اربعة نصف النهار بل كانت الاقواس  
 متطافها انزع اذا فصلنا قوسين متساويين من منطقة البروج عن جنبين وسط السماء الزويرة  
 في جانب واحد من نصف النهار وادنا دائرتي ارتفاع بطرفها كان قوس الارتفاع من الدائرة  
 الواقتين بين الاقواس في القوسين الواقتين في جانب واحد من نصف النهار هما بين  
 من وسط السماء الزويرة متساويان ويوجب ذلك قول لما كانت دائرتي المنطقة والاقواس  
 متطافتين على النصف دائرة وسط السماء الزويرة دائرة قطبيها وادنا نصف النصف  
 السماء الزويرة متطافتان في اكثر الاوقات وقوس المنطقة واقعة بينهما لازم ارتفاعها تكون كل  
 نقطتين متساويتين البعد من دائرة وسط السماء الزويرة من منطقة البروج في جانب واحد من  
 دائرة نصف النهار كقطعتي تقاطع القطر مع المنطقة بشرط ان يكون البعدان من القوس المذكور

والفصل الثاني  
في اشكال

مسئلة



ففي هذه المسئلة الموجب لكونها مستقيمة ان كل جزئين من المنطقة متساويين البعد عن دائرة نصف القطر  
ويتساوى ارتفاعاهما بين الكبل المذكور في تساوى ارتفاعي جزئين يتساوى بعدهما عن وسط  
سواء الرتبة وهذا في احدى النظر يقضى تفاوت في ارتفاع كل جزئين مختلفي البعد عنها ووجه  
وضع الاشكال ان المانع في تساوى ارتفاع كل جزئين متساويين البعد عن دائرة نصف القطر هو  
مردها بمسائل الراس بدائرة وسط سواء الرتبة في ذلك مثلها فكل جزئين متساويين البعد  
عنها اتم على ارتفاع واحد فاذا امكن وقوعها على جهة واحدة من نصف القطر ثبت كون  
جزئين من المنطقة في جهة واحدة منها على ارتفاع واحد ولا يكون الامر كما يقتضيه ظاهر النظر في تفاوت  
في ارتفاعها **سؤال متعلق بعلم الهندسة** اكر برسانة قرار بكنهه مستقيم

سؤال

حاصل  
حاصل  
حاصل

استخرج كره اند نصف قطر تدبر و زمره جعل و سره و دره و دقة است باحواله بكنهه نصف قطر  
حاصل ان بان احواله است و دره است و هجته نظر استخرج ايشان نصف قطر تدبر و زمره و سره  
و دره و جعل و سره و دقة است باحواله بكنهه نصف قطر حاصل ان بان احواله است و دره است و هجته  
شد و حال ان بكنهه نصف قطر حاصل عبارت از خطي است كه ان مركز ان احواله شود و محيط ان و اين خط  
مشتمل است بر مجموع قطر تدبر و زمره و دره و دقة است ان خط كه ان مركز ان است ناقص و بنا  
بر اين بايد نصف قطر حاصل و زمره و دره و دقة است باحواله بكنهه نصف قطر استخرج  
ايشان بدار كثر است **و جواب** اين سوال آنست كه بناى استخرج ايشان بر هجته

سؤال

مستقيم است كه هجته است بر هجته و دره و دقة است باحواله بكنهه نصف قطر  
حاصل خطي است ان مركز ان و دره و دقة است باحواله بكنهه نصف قطر  
و اين دائره مشتمل است بر نصف قطر تدبر و زمره و دره و دقة است باحواله بكنهه نصف قطر  
و سره و دره و دقة است باحواله بكنهه نصف قطر حاصل و دائره و دقة است باحواله بكنهه نصف قطر  
مستقيم است ان مركز ان و دره و دقة است باحواله بكنهه نصف قطر حاصل و دائره و دقة است باحواله بكنهه نصف قطر  
بدا كه تفاوت بيان مشال الصبر في مشال شرعي و دره و دقة است باحواله بكنهه نصف قطر حاصل و دائره و دقة است باحواله بكنهه نصف قطر  
مستقيم است ان مركز ان و دره و دقة است باحواله بكنهه نصف قطر حاصل و دائره و دقة است باحواله بكنهه نصف قطر

کتاب

پنج مثقال صبر نیست تقریباً و مردوم شرعی نصف مثقال صبر نیست مثقال شرعی نیست مقدار آن  
 و درم شرعی چهارده قیراط و قیراطی سه شاعر است و سه شاعر و شاعر و شاعر و شاعر و شاعر  
 بی مثقال شرعی هشت و هشت شاعر و چهار ربع شاعر است و هر مثقال شش دانق است و این  
 از مثقال شرعی بازده شاعر و سه ربع شاعر است و هر مثقال صبر نیست چهار طسوج است و  
 طسوج را حصه نیز گویند و هر طسوجی چهار شاعر است پس هر مثقال صبر نیست خود و شش شاعر  
 و هر که دینار را استعمال کنند و ادب کفالت شرعی باشد و مقدار آن چنانست که دینار را دوازده  
 استعمال کنند و درم و دینار که مثقال و درم استعمال کنند و اینان مثقال و درم  
 شرعی باشند و **مسئله طبع** اگر پرسند که معیونی ساختیم از او به  
 معلومه المقدار و میخواهم که کریم آنموزان اینم و مقدار شش از اینم و اینم **جواب**  
 گوئیم که ضابطه در شناختن زلیج معاین و مقدار شش است که اولاً او را نوزده و نه از معیونی  
 بگیریم یعنی قدر نوزده و نوزده اقل بر گردانیم و عدد آنکه اعدادیم آنکه عدد لبراً خانه در دو و سه اوست  
 کنیم و بر آن ضعف عدد لبراً خانه در دو و سه تا اینم و بر آن سه مثل عدد لبراً خانه در دو و سه  
 تا اینم و بر آن چهار مثل عدد لبراً خانه در دو و سه تا اینم و عدد لبراً خانه در دو و سه تا اینم  
 طریق عمل تا اینم پس اگر لبراً خانه باشد خط حاصل بر آنچه اول نگاه داشتیم یعنی عدد نوزده و نوزده  
 کنیم اگر لبراً خانه معیونی از خانه و یاد باشد بضل احدی حاصلین بود بکری بگیریم و او را بر آنچه اول نگاه داشتیم  
 بودیم قسمت کنیم و بر هر یک از تقدیرین حاصل مطلوب است که عدد در خانه زلیج آنموزان از خانه لبراً  
 و بر این قیاس حال و طسوج بنویسند معیونی است بناط کنیم مثلاً معیونی ساختیم مرکب از پنج دوازده  
 اوزان آنها بر این وجه است اول که مثقال درم نیم مثقال نیم پنج طسوج چهارم و دو مثقال نیم دو  
 دانق و چون اقل اوزان مذکور طسوج آنکه این اوزان را بطسوج رد کردیم که پنج شکر است  
 اول هشت و چهار طسوج شد درم دوازده طسوج شد نیم پنج طسوج شد بخوبی بود چهارم  
 چهل و هشت طسوج شد نیم هشت طسوج شد و مجموع خود و هشت طسوج شد از آنکه هشتیم  
 پس هر که دریم که اجزاء این معیونی هم خوانند و اول و دوم خوانند و در دو و سه خوانند

دو دجۀ ثانی و چهارم و پنجم خارج گردد و دجۀ ثالثه بنا بر این عدد طسوجات اول و دوم که در شش  
گرفته و بر آن مضاعف شدیم که در طسوج باشد افزودیم چهل و شش شود و مجموع سه مثل عدد  
چهارم و پنجم که صد شصت باشد افزودیم و دویست و چهارده شد و او بر نود و هفت قسمت کردیم و چهار  
قسمت می باشد جز و از نود و هفت جز و از واحد شد پس گوئیم این همچون خار است در اول و اول  
ثالث و اگر فرض کنیم که جز و اول دویم این همچون رطبند و دجۀ اولی و سیم با این است در دجۀ ثانی  
و چهارم با این است در دجۀ ثالثه و پنجم با این است در دجۀ رابعه پس مجموع عدد اول و دوم که در شش  
گرفته نگاهداریم انگاه ضعف عدد سیم کرده است یک سیم و بر آن سه مثل عدد چهارم افزاییم و بر حلا  
که صد پنجاه و چهار است چهار مثل عدد پنجم افزاییم یکصد هشتاد و شش شود و فضل محفوظ ثانی که  
یکصد هشتاد و شش باشد و محفوظ اول که صد پنجاه است و چون این فضل را بر نود و هفت قسمت  
مطلوبات اول و پست قسمت کنیم خارج قسمت یک و پنجاه و سه جز و از نود و هفت جز و از واحد  
لذا همچون مذکور با این است را و او دجۀ ثانی و قسم علی ذلک هرگاه بعضی او دویست خانی باشد  
و بعضی را دها دها باشد یا هر طریقی باشند با هم با این **اولا تعین مقدار**  
**شربت** همچون نیز با این طریق معلوم میشود مثلاً هرگاه وزن اول بقدر دوشرب باشد  
و وزن دوم بقدر سه شرب باشد و وزن سیم بقدر نیم شرب باشد و وزن چهارم بقدر چهار  
شرب باشد و وزن پنجم بقدر سه شرب باشد هر جمیع کنیم و از زده و نیم شود پس مقدار او  
که نود و هفت است بر آن قسمت کنیم خارج قسمت که هفت و نوزده جز و از بیست و پنج جز و واحد  
مطلوب باشد پس گوئیم قدر شربت همچون قریب هفت طسوج باشد و شرب را بر عدد علی بنی بقیه  
معرفت خارج و بقیه معرفت قدر شربت بنمود که در ظاهر است آنست در اول بجهت آنکه بعد از  
آنکه اوزان جمیع او دویست و مفریه بوزن اول د شود که آن نود و هفت طسوج است و مثال مفروض  
شکی نیست که اگر هر دوی مذکور در یک دجۀ و یک مرتبۀ از حرارت بودند همچون مرکب از هر شرب  
و آن دجۀ و مرتبۀ از حرارت میبود لیکن چون درجات آنها در دو مختلف است لهذا آنچه در دجۀ  
اول خار است چون عدد طسوجات آن معین شود شمه نیست و آنکه آنچه در دجۀ دوم خار است

هرگاه عدد طسوجات آن ضعف عدد طسوجات اول باشد درخوارت مساوی اول خواهد بود یعنی درخوارت  
 مجموع عدد طسوجات آنچه در عدد جد دوم خاز است مساوی خواهد بود با حرارت ضعف عدد طسوجات  
 آنچه در مرتبه اول خاز است پس هر طسوجی از عدد جد دوم حرارت آن مساوی حرارت و طسوج مرتبه  
 اول باشد و همچنین حرارت یک طسوج از عدد جد سیم برابر حرارت سه طسوج باشد از عدد جد اول  
 و همچنین حرارت یک طسوج از عدد چهارم مساوی حرارت چهار طسوج درجه اول باشد و  
 بر این قبیل و بنا بر این چون عدد طسوجات هر یک از ادویه که در حرارت در مرتبه دوم و سیم و  
 چهارم است نیست مذکور و تضعیف نامی حاصل که در مثال مذکور مقرر و بدست و چهارده  
 طسوجات است که در مرتبه اول خاز است شکل نیست که عدد واقع طسوجات ادویه که در مرتبه اول  
 بعد از استخراج حرارت مجموع یک نحو میشود و بجهت اختلاف اتحاد درجات در حرارت چون تضعیف  
 مذکور همه در درجه اول شدند بدست و چهار طسوج بملاحظه حرارت حاصل شد پس باز از هر طسوج  
 از نود و هفت آنچه واقع میشود از طسوجات حاصله بملاحظه حرارت که در دست چهارده باشد  
 آن عدد درجات حرارت هر یک از طسوجات نود و هفت گانه باشد که از اینها عدد درجات آن  
 معین است لهذا باید بدست چهارده نبود و هفت قیمت شود چون بدست چهارده بود و نود و هفت  
 قیمت این حاصل مطلوبیت بعنوان عدد درجات که از ادویه هر یک واقع است زیرا که  
 نسبت مقسوم مقسوم علیه چون نسبت خارج قیمت باشد بولند لهذا چون بدست چهارده که  
 مقسوم است و برابر و که نود و هفت است که مقسوم علیه است باید خارج قیمت نیز و برابر و که  
 واحد باشد لهذا معین دوازده و ابل و جد سیم خاز خواهد بود و اما در عمل و در جهت آن که چون  
 وزن دزای اول بقدر و شریعت است عدد طسوج آن بدست چهار است و وزن دزای دوم  
 بقدر سه شریعت است عدد طسوجات آن دوازده است و وزن دزای سیم نیم سه شریعت است  
 و عدد طسوجات آن پنج است و همچنین تا آنکه عدد شریعت که دوازده و نیم است عدد طسوجات آن  
 نود و هفت است و شکل نیست که بعد از استخراج ادویه و همچون شد انها قدر شریعت و هر آن پد  
 نحو میشود و چون عدد شریعت مغزات دوازده و نیم بود باید همچون بدوازده و نیم قیمت شود که





الزَّيْلِيُّ قَوْلُهُ ثُمَّ أَمَرَ الْقِيَامَ إِلَى اللَّيْلِ وَالتَّيَّارُ وَمَنْ وَانْتَمَ غَاكُوزُ فِي الْمَسَاجِدِ لِكَ حُدُودِ اللَّهِ  
 فَلَا تَقْرَبُهَا قَالَ أَيْضًا فِي تَفْسِيرِ قَوْلِهِ تَعَالَى تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا أَيْ أَحْكَامَ اللَّهِ الَّتِي ذَكَرَتْ  
 حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا فَمَنْ قَرَّبَ لِحَدِّهَا مِنْ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ فَلَا تِلْكَ الْبَاطِلُ فَضْلًا عَنْ الْحَقِّ  
 كَمَا قَالَ اللَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنَّ لِكُلِّ شَيْءٍ عَمَدًا وَنَحْنُ نَحْمِلُهَا مِنْ حَوْلِهَا يَوْمَ نَكُونُ فِيهَا أَوْ يَوْمَ نَكُونُ فِيهَا  
 الْمَطْفَعُ فَوَلَّاهُ فَلَا تَقْرَبُوهَا وَبِحُجُوزَانِ بَرٍّ وَبِحُجُوزَانِ بَرٍّ وَبِحُجُوزَانِ بَرٍّ وَبِحُجُوزَانِ بَرٍّ وَبِحُجُوزَانِ بَرٍّ  
 عَدَمُ الْإِسْقَاتَةِ إِذَا أَحْكَامُ الْمَذْكُورَةِ بَعْضُهَا مَبْعُودٌ وَبَعْضُهَا مَحْرُومٌ وَبَعْضُهَا وَاجِبٌ ذَاكَ كَمَا تَقُولُونَ  
 فَكَيْفَ يَتَعَلَّقُ النَّهْيُ بِالْقُرْبِ عَنْهَا جَمَاعًا أَنَّ الْوَاجِبَ بِجِبْرِ الْقُرْبِ إِلَيْهِ وَضَلَهُ وَالْقُرْبُ أَنْ يَتَكَلَّمَ بِهَا  
 وَبِقَوْلِ الْمُرَادِ مِنْ قَوْلِهِ تَعَالَى تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ تِلْكَ الْأَحْكَامُ ذَاتُ حُدُودٍ فَلَا تَقْرَبُوهَا كَالْمَوْزُونِ فِي الْمَجَالِ  
 وَالْوُضْعُ فِي جِزْرِ الْبَاطِلِ وَالْحَاصِلُ أَنْ كَوْنُ مَعَ الْقُرْبَانِ فِي مَبْنَعِ مَنَعَ التَّعَدُّ وَكَوْنُ التَّعَدُّ مَنَعَ  
 عَنْ تَرْكِ الْعَاقَةِ وَالْعَدْلِ الشَّرَائِعِ وَمَجَازَةُ جِزْرِ الْحَقِّ الْخَبَرِ بِالْحَقِّ لَا يَسْتَقِلُّ بِدَعِ الْأَشْكَالِ الْمَذْكُورَةِ  
 بَلْ لَا يَدْرِي بِشَيْءٍ إِلَّا كَمَا كَرَاهَ حَتَّى يَدْعُ الْأَشْكَالَ دَاسًا **شَعْرُكَ** مِنْ كَرَاهِيَةٍ  
 مَقْتُلًا لِكَ فَلِهَذَا تَقُولُونَ بِحُجُوزَانِ بَرٍّ وَبِحُجُوزَانِ بَرٍّ وَبِحُجُوزَانِ بَرٍّ وَبِحُجُوزَانِ بَرٍّ وَبِحُجُوزَانِ بَرٍّ  
 وَبِحُجُوزَانِ بَرٍّ وَبِحُجُوزَانِ بَرٍّ وَبِحُجُوزَانِ بَرٍّ وَبِحُجُوزَانِ بَرٍّ وَبِحُجُوزَانِ بَرٍّ وَبِحُجُوزَانِ بَرٍّ  
 بِالْقُرْبِ كَيْفَ يَكُونُ قَبْلَ تِلْكَ الْأَشْكَالِ وَتِلْكَ الْعَمَلُ وَبَعْضُهُمْ أَنَّ الْمُرَادَ أَنْ تَقْرَبَ عَلَيْهِ قَبْلَ الْأَشْكَالِ بِحُجُوزَانِ  
 مَحْمُودَةٍ هِيَ كَالْقُرْبِ فِي الْأَنَارَةِ وَالْحُسْنِ وَالْبَهَاءِ وَبِمَكُونِ الْمُرَادِ أَنَّ النَّفْسَ الَّتِي تَقْرَبُ عَلَيْهِ  
 كَانَتْ فِي غَايَةِ الْحُسْنِ وَالْبَهَاءِ وَكَانَتْ حُجُوزَانِ بَرٍّ وَبِحُجُوزَانِ بَرٍّ وَبِحُجُوزَانِ بَرٍّ وَبِحُجُوزَانِ بَرٍّ  
 فَكَانَ يُدْبِرُ بِالنَّفْسِ كَوْنًا قَبْلَ التَّحَرُّقِ نَظَرًا إِلَى اتِّفَاعِ ظِلِّهِ اللَّيْلِ مِنْهُ وَهُوَ فِي قَائِمٍ  
**حَاسِبٌ** عَدَدُ الْأَكْرَفِ مَقْدَمٌ شَوْهَدًا بِأَنَّ الْأَزْوَاجَ كَوْنًا بِدَوْنِ الْأَزْوَاجِ وَكَانَ دَرَجَةٌ  
 مَقْدَمٌ اسْتِوَالًا لِلْخَطِّ وَأَنَّ أَشْهَبَ اسْتِوَالًا دَرَجَةٌ نَاقِيَةٌ وَأَنَّ دَرَجَةَ اسْتِوَالٍ هَكَذَا دَرَجَةُ الزَّوْجِ وَدَرَجَةُ  
 الْفَرْدِ وَدَرَجَةُ الزَّوْجِ نَزْرًا وَجِبَتْ لَهُ أَنْزَارًا فَرْدًا وَبِحُجُوزَانِ بَرٍّ وَبِحُجُوزَانِ بَرٍّ وَبِحُجُوزَانِ بَرٍّ  
 أَنْتَ كَعَدَدِ فَرْدٍ وَبِحُجُوزَانِ بَرٍّ وَبِحُجُوزَانِ بَرٍّ وَبِحُجُوزَانِ بَرٍّ وَبِحُجُوزَانِ بَرٍّ وَبِحُجُوزَانِ بَرٍّ  
 دِكْرًا أَنْتَ كَعَدَدِ فَرْدٍ وَبِحُجُوزَانِ بَرٍّ وَبِحُجُوزَانِ بَرٍّ وَبِحُجُوزَانِ بَرٍّ وَبِحُجُوزَانِ بَرٍّ وَبِحُجُوزَانِ بَرٍّ

بِحُجُوزَانِ

شَعْرُكَ

حَاسِبٌ

الفرم هر عدد زوجیست که مقابل زوج الزوج باشد یعنی از ادا فراد غیر واحد نیز عدد کند تا شک  
 که او را پنج عدد بکنند قبل از انتها بواحد قبول قیمت بکند همچنانکه سی بعد از تضعیف هر یک  
 از همین کر آن بازده باشد قابل تضعیف نیست عدد فرادها اول فراد است و آن سراسر بنا  
 بر آنکه واحد عدد نیست طفره ثان است آن پنج است با فراد اول است و فراد اول فراد است که از  
 سوای واحد عدد نکند مثل پنج و هفت و بازده و اشال آنجا و چون این مقدار معلوم شد بدانکه  
 عدد از برای آن اقام مستعد است از جمله اقام مشهوره عدد تمام است ناقص و زاید از جمله  
 اقام مشهوره عدد بن متعالین است نیز از جمله اقام مشهوره عدد بن متعالین است و عدد تمام آنست که از  
 خانه آن مساوی آن عدد باشد چون شش و ناقص آنست که از آن بیشتر از آن عدد باشد چون  
 دوازده و زاید آنست که کمتر باشد چون هشت و طریق تحصیل عدد تمام آنست که زوج الزوجی پیدا  
 کنند که چون یکی از آن مضاعف باشد باقی فراد اول باشد یعنی عددی غیر از واحد آنرا عدد نکند آنگاه  
 نصف زوج الزوج مذکور را در آن عدد فراد اول ضرب کنند حاصل مطلوب باشد مثلاً چون یکی از اعضا  
 که زوج الزوج است نقصان کردیم سه ماند آن فراد اول است و چون دو در آن ضرب کنیم شش شود و آن  
 عدد تمام است مثلاً دیگر چون یکی را از هشت نقصان کنیم هفت ماند و چون چهار در آن ضرب کنیم بیست  
 و هشت شود و آن عدد تمام است بر اگر مضاعف چهارده است و ربع آن هفت است و ربع آن چهار است  
 و چهار در آن دو است و بیست و هشت بماند آن است چون مجموع را جمع کنیم بیست و هشت حاصل  
 شود و بطریق دیگر زوج الزوجی را بگیریم و او را تضعیف میکنیم و یکی از آن اسقاط میکنیم آنچه باقی بماند  
 فراد اول است بر اگر غیر واحد آنرا عدد نمیکند پس آن زوج الزوج را در فراد اول ضرب میکنیم حاصل عدد  
 تمام است مثلاً دو که زوج الزوج است که رفتیم و تضعیف کردیم چهار شد و یکی از آن اسقاط کردیم سه  
 ماند و آن فراد اول است پس دو را در سه ضرب کردیم حاصل شش شد و آن عدد تمام است مثلاً دیگر  
 ضعف چهار که زوج الزوج است که رفتیم هشت شد و یکی از آن اسقاط کردیم هفت ماند و آن فراد اول  
 و چون آن را در چهار ضرب کردیم حاصل بیست و هشت شد و باقی عدد تمام است این طریق را عدد دوازده  
 دو و آن زوج العلوم خود بنظم در آورده باین نحو چه باشد فراد اول ضعف زوج الزوج که واحد

بود مضروب ایشان تلم و مضرب ناقص و زاید و اما ندو عدد متعادل دو عدیت که اجزاء غاده هر  
 مساوی باشند و طریق تحصیل این دو عدد آنست که عددی زوج باشد تقسیم کنند بدو قسم که  
 هر کدام فرد اول باشند واحد هاراد و دیگری ضروب کنند نگاه همان عدد زوج را قسم کنند  
 بدو قسم که هر کدام از آن دو قسم نیز فرد اول باشند واحد هارابران و دیگری ضروب کنند بدو قسم  
 ضروب اول با حاصل ضرب ثانی متعادلان باشند مثلاً بیست و دو را یک مرتبه بس و نوزده قسمت  
 کردیم و حاصل ضرب واحد هاراد و دیگری پنجاه و هفت است و یک مرتبه دیگر هم پنج و هفت و هفت  
 کردیم و حاصل ضرب واحد هاراد و دیگری هشتاد و پنج است پس این دو حاصل ضرب یک پنجاه و هفت و  
 هشتاد و پنج متعادلانند زیرا که اجزاء غاده هر کدام بعد از جمع بیست و سه است باعتبار اینکه پنجاه  
 و هفت ثلث آن نوزده است و نوزده یک آن سراسر است و پنجاه و هفت یک آن بیست و پنج است و این مجموع  
 بیست و سه است و هشتاد و پنج هم آن هفت و است و هفت و یک آن پنج است و هشتاد و پنج یک آن  
 یکی است این مجموع بیست و سه است و اما عدوان متحابان دو عدد بیست که کسور عاده هر یک  
 مساوی عدد دیگری باشد و این دو عدد را خواص بسیار است همچنانکه در مقام خود متین  
 شد و طریق استخراجش آنست که زوج الزوجی را یک مرتبه که از ضرایب ایشان باشد و یک مرتبه  
 او را دو سه و مرتبه دیگر در یک و نصف ضرب کنیم و از هر یک از حاصلین یکی که کنیم باقی از هر یک  
 فرد اول بنامند و چهارم و دیگری زوج الزوجی را یک مرتبه که هرگاه از اجماع کنیم باقی آن بیست و زوج  
 الزوجی که بعد از آن است و نصف آنست و یک مرتبه با سابقان بیست و زوج الزوجی که قبل از آن است  
 و نصف آنست و از هر یک از حاصلین یک نقصان کنیم و دو فرد اول باقی ماند پس بر هر دو و عدد بر  
 ضروب یکیم احدی فردین اولین را دو و دیگری تا فرد ثالث حاصل شود پس اگر مجموع افراد ثالث فرد  
 اول باشد مضروب آن زوج الزوجی که عبارت از حاصل ضرب واحد هاراد و دیگری  
 دو و دیگری بود اقل عددین متحابین است حاصل ضرب آن زوج الزوجی در مجموع افراد ثالث  
 اگر عددین متحابین است ثالث چون چهار را دو سه ضرب کردیم و دوازده شد چون در یک و نصف  
 ضرب کردیم شش شد بعد از اسقاط واحد از هر کدام دوازده و پنج ماند و هر یک فرد اولند و چون از



بمشهور شهر ربيع الأول بعد قبله شهر رمضان فهو شوال وقبل شعبان وقبل رجب أقول الوجه  
 فيكون شهر شوال ظاهر لأن قبل شوال رمضان وما بعد رمضان شوال وقبل شوال رمضان  
 فيصدق على الشوال أنه شهر قبل ما بعد قبله شهر رمضان وأما الوجه فيكون شهر شعبان أو رجب  
 فهو معلوم وتجهيز بعض الأفاضل بأن من قال المراد به شعبان أو رجب أنه شهر رمضان شهر  
 رمضان الماضى السنة السابقة فإن كلام من شهر شعبان ورجب يصدق عليه أنه شهر قبل ما بعد  
 قبله شهر رمضان الماضى السنة السابقة ولا يخفى فإذ ذلك يصدق على كل شهر من الشهور  
 فالتميز بشعبان أو رجباً وجعله فالتحقيق المحل عليها غير ممكن فتم في المقام بيان في موضع غير  
 متناهية يمكن أن يقع الامتحان في الشوال عنها كالشوال عن نذر شهر قبل ما قبل قبله رمضان  
 فالتحليل أن نذر الحجّة اذ قبله والفقعة وما قبل ذي القعدة شوال وقبل شوال رمضان فذلك  
 شهر قبل قبله رمضان وعن نذر شهر بعد بعد بعد رمضان فالجواب أن الثاني الجوابين اذ بعد  
 رجب بعد رجب شعبان وبعد شعبان رمضان فالجواب الثاني شهر بعد بعد بعد رمضان  
 وعن نذر شهر قبل ما بعد قبل ما بعد رمضان فالجواب أنه رمضان اذ ما بعد شوال وقبل شوال  
 رمضان وما بعد رمضان شوال وقبل شوال شهر رمضان فيصدق على رمضان أنه شهر قبل ما بعد  
 قبل ما بعد رمضان وعن نذر شهر بعد ما قبل بعد ما قبله رمضان فالجواب أنه رمضان شهر رمضان  
 لا يخفى وجهه وعن نذر شهر قبل ما قبل بعد ما بعد قبل ما قبله رمضان فالجواب أنه ذو القعدة لأن  
 ما قبله شوال وقبل شوال رمضان وما بعد رمضان شوال وبعد شوال ذو القعدة وقبل ذي  
 القعدة شوال وقبل شوال رمضان فيصدق على ذي القعدة أنه شهر قبل ما قبل بعد ما بعد قبل ما  
 قبله رمضان وعن نذر شهر بعد ما بعد قبل ما قبل بعد ما بعد رمضان فالجواب أنه رجب وعجبه  
 وعن نذر شهر قبل ما بعد قبل ما بعد قبل ما بعد رمضان فالجواب أنه شهر رمضان ووجه ظاهر  
 وكذا عكسه وعن نذر شهر قبل ما بعد بعد ما قبل بعد ما بعد رمضان فالجواب أنه رجب لأن ما  
 بعد شعبان وما بعد شعبان رمضان وقبل رمضان شعبان وبعد شعبان رمضان وبعد  
 شوال وقبل شوال رمضان فيصدق على رجب أنه شهر قبل ما بعد بعد ما قبل بعد ما بعد رمضان

وعن هذا شهر بعد ما قبل قبل بعد قبل ما قبله رمضان والجواب انه شهر في القعدة وهو ظاهر  
ولو ذكر القبل عشر مرات فالجواب انه رجب لو ذكر البعدان فالجواب انه ذو القعدة ولو ذكر كلاهما  
القبل والبعد ست مرات سبع مرات والجواب ان مساوية الجواب انه رمضان وقيل على ذلك ما في القعدة

والقضاة اذ مع قناوى القبل والبعد يكون الشهر المطاوعة الشهر الصحيح في التقديرات المعتبرة وغير  
ذلك كرمضان في الفرض المذكور ومع الاحتمال فيؤخذ بشهر يمكن ان يكون هو الشهر المطلوب  
ويبتدى بنا واقع اخر من الجدة والقبل ويرى ان احدى شهرين ان ما وقع قبل الانسحاب القبل  
والبعد اى شهر وهكذا بالترتيب على العكس المقتضى بعين الشهور ويجب ان لا يتحقق  
هتس على المانع ابتداء من القبل او البعدان طابق المسؤل فهو المراد ولا يؤخذ بشهر لتكرره  
ان يكون هو الشهر المطلوب بعمل العمل المذكور فان طابق المسؤل الاخذ بشهر اخر وهكذا  
حتى يطابق المسؤل فاما طابق يكون هو الشهر المطلوب

**قال الله تعالى**  
لِلرِّجَالِ ضُطَبٌ نَّوْكَ الْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ وَلِلنِّسَاءِ ضُطَبٌ تَرَكُوا الْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ  
ان قيل ما النكته في تكرير الوالدتين والأقربين مع انه لو قال وللنساء ضطب تاركوه اكن  
اخصر قلنا العمل بالنكته فيه للاختراع من لزوم الاستخدام لولا التكرير اذ الوالدان والاقربى  
للتساو في تقابل الوالدتين والأقربين للرجال عباد الله شيكلا لبعضهم هذا  
ان كان القاضى اثنين احدهما من طفلا والاخر بالغ الشحين قولان الاول لا اولد  
والثاني للثاني والمراد اذا كان قاضى ما كان من الاب من صلوة او صيام ترك منه مع العدة

معنى ان من يتردد في شأنه وجوب القضاء والدين اثنين احدهما من طفلا وان يكون سنة اربعة  
عشر مثلاً سنة وضفاً لم يبلغ سن البلوغ ولم يبلغ اتمه بعلامات اخر من الابنات والاحتمال  
وعبرها والاخر اقل من اربعة عشر سنة وان كان اربعة عشر سنة ولكن بلغ بعلامات اخر في وجوب القضاء  
على الاول والثاني قولان للشحين المضيد والظننى هما الاول وهو وجوب القضاء على الاسبق القعدة  
والثاني وهو وجوبه على البالغ للظننى وظاهر ان الترجيح للثاني اذا المناط هو البلوغ وهو  
الثاني ولا مقتضى التعلق بالاول ولا مدخلت للاسبته فيه **روى** انه في عروة من

ورقد شهر قبل قبل قبل  
بعد البعد قبل قبل قبل  
والجواب انه ذو القعدة

باب النكته في

عبارة شيكلا

هاتيك

الغزوات الواقعة بين المشركين والكفار لما انفاد الغزوات وطلع امير المؤمنين عليه السلام وراى  
 رؤسا جيش الكفار وكان من اليهود قالوا طبا لقومه بوزاسكت قد جاءكم فقال امير  
 المؤمنين عليه السلام ما سمعوا بذلك العلم واسفله الطعام اقول بوزاسكت لغة  
 سريانية يعنى البطين ولما كان لعمري عظم بطن لراد اليهودى ان يعلم قوم بذلك حتى يجهلوا  
 ومع ذلك يدربون بشارته الاقدس وكان بطن انتم لا يفتهم هذه اللغة ظاهرا سمعوا وعلم ان غرضه من  
 ذلك الاذابة بشارته قال عليه السلام ان التوهم ان عظم البطن ليس بما يدبر بل بما يجمع بل ان محلا  
 هو الصلابة على العلم الذى هو قبح الرجع واستفله هو المعنى على الطعام الذى هو قبح اللحم  
 وكل من القومين كمال الانسان **شعر الخاقاني** دور فلان ده جام دار انزود  
 عدد داشت چون عدد داران چاوره در طایر واداشته عدد ايمينه ووشن است  
 اسم ستاره بنه ست طام مقام و منزل اكونيد ومعنى شعر آنست كه بگردش دائمى دار جام دارنا  
 دور فلان بعضه همچنانكه فلان داتم در گردش است جام دار بنه بگردش دائمى دار كان جام از  
 شراپ داشته باشد كه مانند نور ستاره عدد باشد و بعد از او بنصف بنصف بنه بنه بنه  
 كه مدت چهار ماه در طارم خم ماند باشد همچنانكه زمان معتد چهار ماه در منزل خود ساكن شود  
 و عدد نكه دارند بنه شراپ بنه باشد **شعر اخگر** مرغ شربع زن بوقل  
 مرغ بازن مرغ صولى در دهن ترياك غمها داشته اين شعر اشاره است باختلاف عقايد  
 اوضاع اهل دين و اينكه مرغان موجودات اين عالم مشغول امرى ميشوند غير از آن امرى كه  
 ديگرى مشغول است بازن سنج كباب اكونيد ومعنى شعر آنست كه مرغ مشغول خواندن  
 و طبع زدن است مرغ بگنج شده و در انوقت در سنج كباب است مرغى ديگر كه مراد صولى است  
 در دهان خود بنه در بوق خود شراپ دارد كه در اخ غمهاست باعث نشاط است و حصول شوق  
 كراين سر مرغ ديكر وقت تصديق احوال مختلفه اند بكي در قعر و بكي در موضعى و بكي حامل  
 چيزى كه موجب انغم ميشود **سؤال حساني** اگر پرسند كه مال ذبايع  
 مال عمرهاست و مال بكر است مال عمر يا نفس مال ذبايع است و مال بكر است و مال عمر

و در این شعر  
 شعر

مرغ بازن

و در این شعر  
 سؤال حساني

از دزد و عرو و بکر است **جواب** بدانکه طریقه در استخراج معانی و امثال این سوال آنست  
 که غرض از بکرین و از دزد بکرین ضرب کنیم و از حاصل که اول نقصان کنیم تا مال اول حاصل شود  
 باز از همان حاصل که دوم اسقاط کنیم تا مال دوم حاصل شود پس از آن سطح حاصل صورت  
 که اول در صورت که در دزد نقصان کنیم تا مال سیم حاصل شود بنا بر این در مسئله مذکور  
 چهار دزد پنج ضرب کنیم بهت حاصل شود چو کسرا و اگر پنج باشد از آن کم کنیم تا زده ماند  
 و این مال زده است چون کردیم که چهار باشد از آن کم کنیم شانزده ماند و این مال عمر است  
 و چون صورت که سراول که بنا است در صورت که دوم که باز بنا است ضرب کنیم و سطح آن که باز بنا  
 باشد از آن کم کنیم نوزده ماند و آن مال بکر است **مثال دیگر** هرگاه دو طرف داشته  
 باشیم متفاوت و صغر و بکر چون اصغر را با سه خمس اکبر در حوضی دوزیم آنحوض پر شود چون  
 اکبر را با دو سبع اصغر در همان حوض دوزیم باز همان حوض پر شود هر گاه از آن دو طرف حوض  
 مذکور چندین آب بگردند **جواب** نظریه یقه که مذکور شد مخیر سه خمس که پنج است  
 مخیر دو سبع که هفت است ضرب کنیم حاصل می و پنج شد پس سه خمس که بیست و یک باشد از آن کم کنیم  
 چهارده ماند و این مقدار آب ظرف اصغر است چون از آن دو سبع کرده باشد کم کنیم بهت و پنج ماند  
 و این مقدار آب ظرف اکبر است چون صورت که سراول که سه است در صورت که دوم که دو است  
 ضرب کنیم و سطح که شش است از می و پنج کم کنیم بهت و نه ماند و این مقدار آب است که حوض را پر  
 میکند **مثال دیگر** اگر پرسند که نیکو بجز گفت مال من با ربع مال تو قیمت طلا  
 است و عمر و نیکو گفت که مال من با عشر مال تو قیمت آن است و نیکو هر گاه چه مبلغ داشته باشد  
 و قیمت آن عمر مبلغ باشد **جواب** گوئیم که بنظر بقاعه مذکور چون چهار دزد در  
 ضرب کنیم چهل شود و چون کسرا و اگر ده باشد از آن کم کنیم می ماند و چون کردیم که چهل  
 باشد از آن کم کنیم می و شش ماند و چون سطح بکر در یک عشر که بنا است از آن کم کنیم می و نه ماند  
 و بنا بر این بایست که مال دزد می باشد و مال عمر می و شش و قیمت لب می و نه لکن چون که باید آنچه از  
 مخیر شتر را اخذ بشود از اعداد بر نیت مذکور اقل اعدادی باشد که بر آن نیت باشند و هر گاه باید



از ضرب بعد محض یعنی در دیکری و اخذ کردن وسطی مذکور و اعدادی بمسری که اقل از آن اعداد  
برهان نسبت یعنی نسبت اینها باقیه باشد از اسقاط هر یک از این واسطه واسطی مذکور در این  
صورت با این اعداد از در کنند با اعداد اقل و این اعداد اقل را بیکری که نسبت این اعداد اکثر است  
همچنانکه در ابقال این کبر بعد از اسقاط کردن وسطی از خارج مشترک می بینی و شش می بینی  
مانند و در این خارج مشترک که حاصل باشد سه و اقل از اعداد مذکور بهم می رسد که نسبت به نسبت  
اعداد مذکور است که آن ده و دوازده و سیزده باشد لهذا باید که آن اعداد و با اعداد اقل شود و گفته  
شود که اقل دهنده است حال عدد دوازده و هفت است به نسبت و اگر پرسند که اقل دهنده را در حال  
عدد می سانی صد بنده است حال عدد را در بخش مال دهنده سانی صد بنده است هر کدام چه مبلغ داشته  
باشند و این صورت را استخراج جواب بحر فیضا بطریقه مذکور کافی نیست بلکه باید فیضا بطریقه مذکور  
باضام قاعده اربعه متناسبه استخراج جواب شود لهذا جوابی است که اولاً فیضا بطریقه متناسبه  
در بیخ می کنیم و در بیخ حاصل که بیخ است از حاصل اسقاط کنیم باقیه باقیه ماند پس از این اسقاط  
شان و باقیه ماند که یکی و از آن اسقاط کنیم نوزده باقیه ماند پس باقیه ماند از بیض متناسبه کنیم  
که نسبت با نوزده بنور مثل نسبت مال دهنده است بعد و نسبت شان و بنور مثل نسبت مال دهنده  
بعد پس مال دهنده مقدار هشت بنده است و بعد و بنور دهنده جز و از یک بنده و مال دهنده  
هشتاد و چهار بنده و چهار جز و از نوزده جز و یک بنده

### شعر ثانی

کره می دایق و از شب باز می بینم با کلاب طبری از جگر اینخته اند و اوق خام فروخته

از سوخته پند آب کل کوئی با مصفا اینخته اند هر دادر سر و جوی خمار شب عبید

ببینج از نون که در اینخته اند بدانکه راوق در لغت بمعنی خالص است و در عرف شعر که

راوق است که در قال پیدا و دیکس کنند و ظرفی در شب آب گذارند و در آن دهنند که از

دقال گذاشده و آن ظرف در نوبت جامع غشی که دارد در قال گذارد و ششای بود بطرف دهن

و در کش و دکل استن و ج برش بحال صفا مستحق کرده و کلاب طبری کلابیت که در

طبرستان حاصل شود و آن بسیار متان باشد و بهتر خوشحالی تمام است که بسبب این معناه بود

و  
شعر  
ثانی

وبنویسم رسید و خارجا البته که بعد از اتمام مسق و اتمام کیفیت میسر شد و باعث شد که  
 سر و خشکی دماغ باشد و هر چند فاصله میان مسق و هشیانی بیشتر باشد و همچنین فاصله  
 میان شری طول کشید و پنج خمار زاده شود و شب بعد از احوال من و اقام و دو رست از شری  
 نظر بر آن در ماه رمضان بر در شب بعد بخاری که هم میرسد نظر بطول عهد از شری پنج  
 اوزم و ترازی و پنج سایر اقام است باعتبار طایفه حاصله و محصل معنی اش آنکه بر عود نوشان  
 می راد و اول شب است و اگر چه در صبح از فرط شادی آنرا یکبار طبری آهسته و در نصفه  
 آن سعی بلیغ نموده و آنرا زغال بپند بخورم که در صاف نموده که کو با آب کل را با معصفر که  
 معوج زن است آهسته اند و هر عود نوشان بزم طرب بعد از پنج خمار شب بعد در صبح  
 بعضی صبح بعد بعنوان تازه بلوادم طرب دیناز عشرت کوشید اند **عبارت آخر فقهیه**  
 قال العلامة في القواعد مسئلة البهين بالظاهرة والحدث والشك في التاخر ولو  
 ثبتها متقدمين متعاقبين فان لم يعلم خاله قبل زمانها بطهر والا استحب اقول المراد  
 باتحاد الظهارة والحدث استوائها في العدة وتعاقبها ان يرد كل منهما عقب الآخر لا عقب  
 مثله فزاد العلامة من هذه البينة انه لو كان الظهارة والحدث متساويين في العدة تعقب  
 احدهما الآخر فان لم يعلم الخالة السابقة عليها بطهر وان علمها استحب الخالة السابقة ولا  
 يخفى ان اصل هذا الحكم خلاف ما هو الحق المشهور او محصله ان مع ذكر الخالة السابقة  
 وكونها متقدمين متعاقبين يؤخذ بالخالة السابقة والمشهور ان مع التعقب بهما والشك في  
 التاخر يظهر ملك وفي المسئلة قول اخر اخاره الحق في المعبر وهو الاخذ بحد الخالة  
 السابقة مع تذكرها واثبت الاتحاد والتعاقب وتفصيل دليل كل منهما مع الجواب عنه وقد  
 في كتبنا الفقهية وذكر ان الحق هو انهم بعض مسؤول الاتحاد والتعاقب في الاخذ بالخالة  
 السابقة الا ان ذلك خارج عن محل النزاع وموضوع المسئلة وتفصيل ذلك المذكور في الكتب  
 الفقهية وللبعض المصنفون بيان ذلك واثباته من الاشارة الى اشكاله وعلل هذا  
 البينة ونقصه وهو ان لا ينبغي ان الخالة السابقة فلا تعقب بورد الاخذ لا تحصل بعدا

طهارة وحدث ولا بد في ارتفاع الحالة السابقة بالحدث الثاني ان كانت طهارة وبالطهارة  
الطهارة ان كانت حدثا وعلى اني قد علم لا معنى لاستصحابها اذا الاستصحاب هو بقاء الشيء  
على ما كان عليه الشيء الذي لم يجر فيه الاستصحاب هنا هو الحالة السابقة وهي مرتفعة قطعاً  
فانني بمضمون ما ذكره العلامة من استصحاب الحالة السابقة وقد نقل ان الغاصب اليه ضاوى او ورد  
على تلك العبارة وارسله الى المم العلامة وقد جاءه جوابي بمحصل الجواب ان الزيادة لا تستصحابها  
لان معنى البناء على نظير السابق دون معناه الحقيقي لا يتقاع قطعاً بورد القضاء للميل الى شيئا

تأليف  
رشد

**للخافاني** في تصديقه بالهاتمة المشهورة خمسة خضر من اهل اجماع كوهي كن  
ظلمات مجرحت انهم سكتند مراد انك لبي خود را شرابا بود كن از اجماع كوهي تاليس  
شرابا نند چينه خضر شود و در عينات بخشد و تقبل نموده است شراب خوردن را باينكه مخرج  
شد و برين آمد خون شهد از ظلمات تشبیه کرده برين آمد انهم سكتند از زرداي مي  
و گفتم آن باين طبع است كه اسكتند شمرى دو كار در دنياى مغربا كه عاقل اسكتند به نام قهوه بود  
و كمره و قهوه را غافل خواب بگردند اسكتند بحكم كمره بود كه قهوه را از نكه مره كه در نيكان غرمت  
آن طرف نمابند مستحفظان شهر مطلع كرده و در لوازم مذاخره كوشند حكما انهم تربيت دادند كه  
از چند روز و از عكس ايشان در آن ها قناد و بدن سبب آن شمر چند كاه از ضرر انهم محفوظانند  
تا انكه بجهله باز كمره زن دست بر خرابي انهم بافتند و ان انهم را بدن با انلا خند و باز بسند  
مقاطع حكما ان انهم را زرد بار آورند شاهد طارم فلان دست و ده هفت سر  
و بخت محمد و حجة اچهر زوشى سري مراد از شاهد طارم فلان كتاب است باعتبار اينكه همچنانكه  
شاهد باعث بنت محفل است همچنان كتاب باعث بنت فلان مراد از ده هفت سر زن است  
باعتبار اينكه هفت طبع است باعتبار اينكه هفت طبع دارد همچنانكه نسيبى و اهل راه  
شد و آنچه روزه در سبب است مراد از زوشى سري باز و ان بنى است كه شش مرزاشد و كاه  
پرستش آن مكره اند و صورتان بنى اسكه در ساخته بودند و عبادان در دنياى صافى بود  
با ان نديست كه در سابق بوده كه بشكال شده بود و از زوشى سري مكره اند و معنى شهر ايت

که انساب در شکی که سائید زمین هفت مراتب غلام شد و اسعه خود را که بمشایه و بزهای در منجد  
 بر هر موضعی از مواضع نثار کرد غالب بنای آسمان سود بر آتشین صفا ازین سخن خاجان کمال  
 عینیه مراد از آتشین صفا شوق صبح آفتاب و از مختلفه عینیه عوی خوشی است که در صفا  
 میبرد و مراد از مختلفه عینیه در این شعر را بجز صبح است معنی شرابیت که غالب بنای که  
 عبارت از آسمان است از برای قطره دماغ اهل زمین بنیم صبر بر شوق و سائید یعنی مرود و متصل  
 بیکدیگر ظاهر کرده و میتواند شد که مراد از صفا آتشین خود شیبید باشد معنی ظاهر است  
 دوده که بنای خان و اتش جام زبیدی طلق حلال باران طلق روان کوهی مراد از کجیا  
 جان شرابیت و وجه تشبیه ظاهر است همچنین مراد باقی جام زبیدی شرابیت و توصیف جام زبیدی  
 بسبب تالو و روشنی او است طلق بگسلا و در وقت معروف که از انساب که بنای است و حلال یعنی  
 محلول است و باران صرلی را گویند و طلق ثانی بفتح طاء یعنی کتابند و شادمان کنند است و  
 عینیه جان است و کوهی هفت موصوف و محذوف است که جام باشد و عینیه شرابیت که دوده  
 شراب که بمشایه که بنای جان است و شبیه را آتی که داخل جام زبیدی باشد کدام شراب آن شراب که  
 شبیه طلق محلول است و صفا که در صرلی باشد و کتابند و شاد کنند جان جام مرقع بگوهر  
 و در بعضی نسخ فایضی از آن دارد و در این صورت طلق اول یعنی خالص است  
 بمعنی مباح است یعنی بد شراب که خالص آنکور است حلال عقل است و در وای شریعی  
 طفل مشبه و زن بکر مشاطه خزان حامله بهار از آن با و عقیق اذنی یعنی دوده شراب  
 که طفل مشبه و زن است یعنی نفیج را که است بکر مشاطه خزان است یعنی فصل خزان بخت اعتدال  
 هواد الوان اثار و نازکی آنکور و میل طابع بکری و سوختن بخاری که مستلزم حبش متانت  
 شراب و در نظر ظاهر آتش و زینت بند همدگر بودن شراب را تو متعجب نیست که از آنکور تا زخم  
 میرسد و هنوز ابتدای فصل رسیده شرابیت در دست صرلی بنوی آن دراز نشد و دوده شراب  
 که با و عقیق آذینها بسبب آن حامله بخار میشود یعنی در عقیق آذینها که هیچ بنای از آن متولد نمیشود  
 و بسبب نوع آن در فصل زمستان هرگاه مقادیر آن شراب شود یعنی دودین و زبدین آن با و خود

و در بعضی نسخ فایضی از آن دارد و در این صورت طلق اول یعنی خالص است بمعنی مباح است یعنی بد شراب که خالص آنکور است حلال عقل است و در وای شریعی

شود منشا شکست که عوارض طبعها میشود که گویا فصل بجا است که مستلزم شکستگی و ابتلاط  
 طابع است و قیاسه مدد فواید از جهات استلای خون و است چو پشت بیشتر خون چکدش  
 معصفری مراد از قیاسه صراحتی مراد از فواید غلغل آفت که مدد وقت بیرون آمدن شراب از کله  
 آن حادث میشود و حاصل معنی آنکه صراحتی بجهت استلای آن از خون که عبارت از شراب است شروع  
 کرد بفواید که غلغل است همچنانکه ادوی مرکه و متلی از خون شد فواید از برای او حادث میشود و غلغل  
 صراحتی که مانند فواید است نشانها بیرون آمدن شراب معصفری یعنی سرخ رنگ که از آن مملو بود  
 که بدن بعضی مانند خونی که از پشت بیشتر یعنی بعد از پشت ترزدن از رنگ سرخ و نباید  
 چنگ آفتاب و از پی ارتفاع می چنگ نخاله ربع و شراب بر وجه و بر بوی یعنی توان نه چنگ  
 که آفتاب است بجهت غودن رقص مرتب می یعنی زیاد کردن نشاء او و جلوه دادن از او و نظری  
 خوانکان چنگ را مانند ربع که آفتاب است که از آن ارتفاع آفتاب بپزند در بر کفر و همراه اش و بر  
 بعضی در غایت حسن و صباحت است قرطی فنی ظن چاک زنده چه فتش هرگز نه قواره  
 و هرگز در بناوی مراد از قرطی و در اینجا ما را است و فتی یعنی بوز و مراد از فندق سرانگشتا  
 حناست چنگی و قواره و حاصل بار چه مدد و ب که خیاطان از میان حلقه کریان و دورند  
 آن بجهت محرّف و در اینجا مقام ناخنهای چنگی را بجهت مناسب لفظ ساحری بقواره تشبیه نموده  
 و حاصل معنی آنکه هرگاه سرانگشتان حناست چنگی سرخ و ناخن را در نغمه سازی مانند زهر نشاء  
 یعنی بخواختن و حرکت عدا و در ظن از غایت و وقی و وجد جامه سبز خود را چاک زند چشم بچکیل  
 و ناخن را خن آفتابی کاتش قد او و هدای و باد باوری مراد از ناخن ظفر است و آن  
 علتی است معروف که در چشم هم میرسد و مقر است که نظر کردن بصیل آثار غی می کنند پس بصیر  
 با ناخن خنایت تناف و دور و بر که مزبلی منافی آن شئی است و همچنین مقر است که فی دایم را از  
 میتوان کشید مگر ناخن که عبارت از آفتاب است که فی دایم بتوان بیان کشید و محصل معنی آنکه  
 در قرطی ناخن مؤثر است مگر در ناخن آفتاب که افلاک باشد و اعیان که اجسام سفلیه را و اجرام علویه  
 هیچ تاثری نیست و نیز مقر است که همان آتش و قند و همان آتش و فی و همان آتش و باد استانی است

و چون این معلوم شد معنی شعر اینست که از غریب اینست که کو با ما این چشم سحر و ناخن که کمال  
 تناهیست و ما این فلان افتاب و ن که با ذکال تناهیست اجتماع حاصل شد بجهت آنکه آتش و قند منک  
 که عبارت از سرخی باد و شربتی آن باشد و باد و با خود جمع کرد و مانند خال آنکه در ما این و نه تناهی  
 کاوسغالی انداز آتش موسی انداد و تابع کنند با کسان کاو و بن ساری مراد از کاوسغالی خم  
 شراست و از آتش موسی مقصود شراست یعنی خم مغالی را اگر پراز شرا باشد مجلس را دور و خم  
 مجلس آوردن اشاره بکمال حرص است و بخرج نامردم مشغول پیرش او شوند و کاو و بن ساری  
 دور افکنند و مقصود اینست و در بر نشان پای طریک سبک برادر او چه دمی کران سحر  
 این شعر خطابست به قاصی و مراد از مقصود نامی جامه و بخت که دو چاک بر دو طرف داشت و داشت  
 و آنرا سد امن میباشد و از پیش و یکی از قفا و این قسم جامه مخصوص قاصان بوده و مراد از آنست  
 استن است و نون بجهت وزن شعر افتاده است یعنی در حالتیکه در جامه سودا منی درآمد و آنست  
 اند که استن بر نشان و در جلوه و قصه دایمی پای طریک اسبک برادر اگر چه از منتهی باده سر کران  
 دوش که صبح چاک زد و صدقه چرخ چنبری خضر درآمد و دوم صبح و ش از صنوبری دیدار  
 گرفته لب آتش پاری بخت نطق من آب از زبان برده نیکتره دوری معضرات ظاهر است و مراد  
 با آتش پاری در شعر ثانی با تخیال است یا آنکه فای و مراد از بخت که نطق و بیان است معنی شعر  
 آنکه مراد بلکه بسبب که نطق و بیان من آنکه فای و مراد از بخت که نطق و بیان است معنی شعر  
 ابروی زبان عری را بسبب نکته های فارسی برده گفت هر طرفه طالعی که در خانه ششم مهر بگفت  
 بهقت حال با هر این بش دردی که که مهر و از خانه ششم نزدیک برده است و یکسکه  
 در شد و یعنی در خانه های شش خود بنامند و برین فرود باخته است مراد از هفت حال اگر  
 مشاغل است هفت گفتن بسبب مناسبتش است مراد از اشارت کو اکب سینه است و معنی  
 شعر اینست که خضر گفت که تو عجب طالعی داری که با وجود آنکه بد در خانه ششم آمد و معنی بگفت  
 گرفته میخواهی برین روی یعنی خود را میخواهی از شواغل این دنیا متخلص کنی و معنی نالک بسبب  
 تا اشارت کو اکب اکثر مشاغل دنیوی و دنیوی در دنیا ماند و نمیتوانی برین رفت

چند نشان عرض بودن و بی نشان شدن جوهر نوری پستی ناپه نور جوهری مراد است که  
 تا چند مانند و نمونه عرض بی نام و نشان باشی بجهت انعام و دنیا و علائق آن و حال آنکه اگر چه  
 نور مطلق نیست لکن ناپه آن نور هستی پس میتوانی متوجه اصل خود شوی و خود را بجهت نور  
 و مطبوعت برسانی مثل عطاردی چرا چون من نور منقبلی طالع تو است چرا چون سلطان  
 مدبری مراد است که چرا تو مانند عطاردی که گاهی بدخود و گاهی در استقامت و گاهی  
 ضعیف و گاهی قوی و چرا چون ماه منو منقبلی نیست یعنی از نزل بد ترقی باغی تو است غالی  
 یعنی قوی طالعی زیرا که هر که طالع او است و باشد قوی طالع میباشد نظر باینکه او شاهان است طالع  
 میباشد و چون تو است طالع نباشی چرا مانند سلطان یعنی خرچین مدبری یعنی حرکتی  
 میکنی و قابل بقبلی میباشد که از حرکت خرچین قوه با صبر و ادراک میکند که قابل بقبلی است  
 و کبک شاه اختران رفت بکاخ مشتری شش مهر داه و شش قصه و از آنکه دبی مراد از ده  
 نروده بازده و هر هفت نیست است و علة تمهید ظاهر است بجهت آنکه در نیت آن که در زمان میکنند  
 از غل و نکار و دوسم و غیره و باین اعتبار هفت است و باین اعتبار نه و باین اعتبار بازده است  
 و مراد از قصه و بازده در اسماست بعلت آنکه در بازده پنج دارد و نیز شعر آنست که افغانا داخل  
 خانه مشتری شد که حوت باشد این اشاره بظهور آثار بخار است و تهرود بازده و در نیت فلک  
 او را در شماه زینت او را و از این نیز ظاهر کرد در منزل مشتری عقد فقره خلت و زینت  
 در نیتش ادم شب کندم کند و از مشتری مراد از قصه اسب سواریست و جنبه  
 کتل باشد ادم اسب سوار و نک باشد و مراد از مشتری نیز دوسم جنبه است و مراد ادم  
 مکدن نقصان و ضعف است و معنی شعر آنکه اسب سواری که عبارت از اسب سفید و وزد  
 باشد مستعد سواری آفتاب ناخند و اسب سوار و نک شب از مشتری فتند و وی هم نکند  
 و کند و شد یعنی معیض خال کرد و در محصل کلام آنکه چون فصل بخار در آمد روز قوت  
 یافت و شب ضعیف شد که زینت کش شود فلک چون غلط بلیک رسته بر خط جق شود  
 روی عروس خاوری مراد از غلط ادم و کونه است و جق علی که خالهای سفید از آن در

بستم می رسید و مراد آنست که اگر سنان بعضی سالان که مدح اوست نشود روی خورشید  
 که عروس خاور است از تاثیر ناسپاسی فلان خائنند این پلنگ یعنی پوست او چون کوزه  
 پرازدن قطره های محبوق خواهد شد از دم عروس بخت این هم حلال الذی نو خلفان فتح  
 وارت ملک پوزنی <sup>و سرینی</sup> در بر تیغ حصری زاده جناب جوز غیب بزرده جناب اناسمان کرده  
 همد و پیکری حصرم تیغ اول و صند همدله غوره است و مراد از تیغ حصری تیغ سبز  
 رنگ است و جناب تیغ باد و مینوه را گویند که منسل یکدیگر میاراید و جناب بضم اولی  
 کوز را گویند و مراد آنست که از دم عروس بخت این هم حلال یعنی مدح ملاحظه کن نو خلفان  
 فتح را که در مملکت پریوش پیر ناز سرتیغ سبز رنگ مدح دو کانه مانند عنبر ظاهر میزند  
 یعنی تیغ مدح ایشانرا بمنزله قایله و پرونده است بواسطه آنکه در آسمان بلند و پیکر است که  
 جویز باشد و آنها همگی و پیکر ظاهر میگردند و ازین جهت اناسمان کرده برده کی بدو جنل نفس  
 وی بر شهنش ند عددی کی بدو تیغ بستر و سر سقطنی شود سری لغت کرده و اگر اصل از کج  
 زنده کرده اند از دل پیر عاشقان در خست نیست لری شعر اول اشاره بانفاق اعلائی مدح  
 بانفاق دوسر خیل او و معانی دیگر که زین دیگری بجای او تواند بود و سقطنی در اصل یعنی  
 خورده و فروش است و از آن سری شیخ سری سقطنی است که از اکابر عرفا بوده و معنی آنست که تخر آنکه  
 مدو غ کوی مجهول محققا در حق سقطنی که مراد از آن خورده و فروش است کواهی و لایق بزرگی و صند  
 شیخ سری تواند شد پیر انفاق آن دو شخص نیز با ختم مدح همان اثر دارد و در شعرانی این  
 مطلب انقبوت کرده است و مراد از کج بضم اول با صورت نیست که از بعضی لباسها بجهت ترسانند  
 اطفال میسازند با صورت نیست که از جهت دفع چشم رخم ترتیب میدهند و در بام خانه ها میگذرند  
 همچنانکه در بعضی حالات استخوانست و مراد از دل پیر عاشقا با دل مرشد است با دل پیری که عاشق  
 شده باشد و معنی شعر اینست که لغتی یعنی صورتی که در اصل بخود است و ریاست و جنات  
 مانند جنات کج است که در بعضی لباسهاست و از آنجا مرشد خست نیست یعنی از شان او بیشتر  
 کرد لری و مینو عجب نایب آنکه او از دل پیر عاشق با آنکه به صورتی عشق میوزد در خست نیست



کرد لری نماید و مراد اینست که عدد مخرج که بزرگی او مانند کج است از مرشد و خست بزرگی  
 و مع تور از هر چون بریم و آفتاب طاس از بر راه چارده سائیه کند صنوبری مراد از عدد  
 اجتماع است نه اگر نیز بریم بنیاشد و مراد از بر راه چارده فوق ماه چهارده است و مراد از طار  
 همان قبة کل و کاه و سر علم است و مراد است که و مع تور از هر بریم است و آفتاب کل و کاه است و  
 بسبب اینکه این عدد از ارتفاع دارد و فوق علم که سر کل و کاه است از پائین که جوب علم است جسم  
 تراست سائیه صنوبری یعنی شبیه سائیه صنوبر از بالای ماه انداخته است نسیب تکری تو  
 کرده بقیع هندو سنقر کفر پیش داسن سن کوی تکری تنکری بزبان ترکی یعنی خدا و مراد  
 از سنقر پادشاه ترک است که کافر بوده و سن در ترکی یعنی خواست و تکرار آن بجهت تاکید است و  
 است که تو ای خدائی که بقیع هندو پادشاه ترکستانی را موعظه ساختی که ایم متوجه خداست و بگوید  
 تویی خدا یعنی اقرار بتو بجد کرده از سر گفته عدد بر سر و حکم تو پنج و چهرم بخوان حلقه شد از  
 در اصطلاح غویان اعراب بناتابع کلان بنیاشد و لفظ حکم را حرف وسط مجزوم است و مراد است  
 که موجب نوشته عدد گردان هیچ مجال تخلف ممکن نیست بجای هر دم که در حکم تو است حلقه فلان  
 ابشاره یعنی همچنانکه حرم بناتابع لفظ حکم است و در نحو بن همچنان حلقه فلان که شبیه بضم و  
 جزم است تابع حکم تو است کرد بصد کعبه و در هر شام عرشیان خالک در شانی و غیره و غیره  
 مثلاً نوعی از بوی خوش است و مراد اینست که خالک در تود و صد کعبه که عیار از آستان تو باشد  
 بجهت تطهر و مانع عرشیان مثلاً کرد یعنی مانع را خوشبو کرد و مانند مثلاً و غیره و غیره  
 یعنی بجای مجسم آن بوی خوش شد که خالک در تود و اخل آنست همچنانکه عود در مجسمه فخر خود  
 مرتفع عرش و کعبه کند شام مثلاً از آن کاخ و در پنج اختری مراد از شاه مثلاً شاه ابدال مثلاً  
 که طول و عرض و عمق باشد و مراد از آستان و زمین و مشرق و مغرب است یعنی تحت تو و در فضل تو عرش  
 و کعبه کند یعنی بجای عرش و کعبه است و شاه زمین و آسمان و مشرق و مغرب از این جهت که مانند  
 کوکب فلکی که آنها نیز بر این اندک است سلطانند زیرا که هر شبان و روزی هر یک میکنند مجموع آنها را  
 باد مبارک بر نقش قدامت آورد تا تو فلاح و فتح را بر شط مغفلان بری فرض و عیان

و بنیل و شط مغفلان که هست خراسان را که از سمت مغربی فرضه بعد از ضا و مجر که در آن  
 کوبند که تغاچان در آن می نشینند و محصل تغاچان باید در میان آن در اینجا مطلق گذرگاه  
 و بقیان و بنیل و داری اندیشه و واقع در و لایت دوم و مصر و شط مغفلان آبی است در و لایت  
 غزا یعنی توکستان و کریمکاف تازی مفهوم آبی واقع در میان سرحد آن و باجیان و سبزوان  
 و یاد که بنیای فارسی جوخی را کوبند که از آن در آن جمع شود و خراسان کارخانه و دوشن کری نیست  
 و مقر است که در خراسان هاوخی که در آن دوشن هر جنس جمع شود و تربیت کنند و از آنرا برای کرب  
 مکه و بنیدین مراد از شهر ابلست که هرگاه تو عنان فتح و مملکت کشای بجای شط مغفلان که از آنجا  
 توکستان است معطوف کردنی از تو فرضی بر عبود کنندگان آب که بواسطه این مظهر می شود  
 با وجود آنکه عبور و مرور لشکر تو بر آن ظاهر شد و مراد از شرفانی نیست که با وجود بعد ساخت  
 میان این آنجا در همین کوک و از اندام و کثرت جبل و حشم و امثال این است که عبور و لشکر بر این  
 رودها واقع خواهد شد و آب صافی از آنجایی که بهر که مبدل خواهد ساخت که آنها را از غایت  
 کل الودکی بپار که خراسان نیست که تداومت مغربی خواهد بود به این تشبیه صحیح خواهد  
 بلکه تبر که آنجا بسیار بیشتر از تبر که پادشاه خراسان خواهد بود **قال الله تعالی**  
**بِوَسْمِ اللَّهِ فِي الْوَلَدِ كَمْ لَكَ كَيْفَ لَمْ يَخْطُ الْأَنْبِيَاءُ فَإِنْ كُنْ فَنَاءَ فَوْقَ الْأَنْبِيَاءِ فَلَنْ نَلْزَمَ أَمَّا تَكُنْ**  
**وَأِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا التَّحْفُ أَقُولُ فِي هَذِهِ آيَةِ آسُودَ أَنْتَ مَجِيعُ التَّحْفِ فِي**  
**قَوْلِهِ كُنْ وَثَابَتُهَا أَنْتَ الْتَكْنِفُ فِي تَحْفِصِ الْكَرَامَةِ تَحْفِصِ عَلَى حِفْظِهِ وَعَلَى التَّحْفِ مَحْظُ الْتَكْنِفِ**  
**وَأَلْتَكْنِفُ أَنْتَ سُجَانَةُ بَيْنَ فَرْضِ الْأَكْثَرِ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ وَفَرْضِ الْوَاحِدَةِ وَلَمْ يَتَبَيَّنْ فَرْضُهَا هَذَا السَّبَبُ**  
**فِي السَّكُوتِ عَنْ بَيَانِ فَرْضِهَا وَهَلْ فَرْضُهَا فَرْضُ الْأَكْثَرِ أَوْ فَرْضُ الْوَاحِدَةِ وَرَأَيْتُهَا أَنْتَ الْغَائِقُ**  
**فِي هَذَا الْفَرْضِ حَتَّى آتَى بَوَاضِعُ بَيَانِهَا تَكْتُمُ مَعَ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ أَوْ الْأَكْثَرِ أَوْ الْوَاحِدِ**  
**أَوْ الْوَاحِدَةِ وَالْجَوَابُ عَلَى الْمَالَ كَلِمَةً وَأَنْ اجْتَمَعَ مَعَهُ فَرْضُهَا خِذْ فَرْضُهَا وَبَيَانُ الْبَيَانِ لِبَيَانِهَا وَبَيَانُهَا**  
**أَوْ الْوَاحِدَةِ وَالْجَوَابُ عَنْ الْأَوَّلِ أَنَّ التَّحْفَ فِي قَوْلِهِ كُنْ رَاجِعٌ إِلَى الْأَوَّلِ أَيْ إِنْ كَانَ الْأَوَّلُ**  
**فَنَاءَ خَلَصَ وَلَيْسَ مَعَهُ ذِكْرُ فَوْقَ الْأَنْبِيَاءِ وَهُوَ بَيَانُ أَوْ مَقَرُّ لِقَاءِ أَيْ نَلْزَمُ وَأَلْزَمُ عَلَى الْبَيَانِ**

منه  
 رتبه

فوقانی و الفرض

فلحق ثلثا ما ترك وعلى هذا ثابته الضم باعتبار الخبر وعلى تأويل الأولاد بالوحدات وعن  
الثاني ان تخصيص الذكر بالتفصيل على خطه لان القصد الى بيان فضله والتبني على ان الضعف  
كامل للتفصيل فظهر خط الانثى اتم وعز الثالث ان حكم التبيين اعم منهما بطل من الابن وهو فرض  
الاكثر وذلك لانه تعالى لما بين ان خط الذكر مثل خط الانثى اذا كان معه انثى وهو ثلثان استغنى فلا  
ان فرض الانثى من خارج الثلثان ثم لما اومى ذلك ان يزداد الضعف بزيادة العدد فذلك بقوله ان  
كن ثلثا فوق ثلثين انما لاكثر من اثنتين حكمتهن حكمها في ان الفرض لمن ثلثان ثم ضعف قول ابن  
عباس حيث ظاهرا حكمها حكم الواحد لانه جعل الثلثين لما هو فيهما فلا يكون لهما فانه لو كان كل واحد  
ان يهتبن حكمها كما يهتبن حكم الواحد فلا يحرر من حكمها وسكت عن حكمها بان البنت الواحد لما  
استقت الثلث مع اخاتها لحرر ان يستقيم مع اخاتها وان البنتين لمس وصافرا لاختين وقد  
فرض لهما الثلثين بقوله تعالى فلهما الثلثان وتأوك جيبان لا يكون فرض البنتين لمن فرضها وهذا  
الوجه الذي ذكره البضاوي هو ما ذكره شيخنا الامام محمد بن يعقوب الكليني في الكافي حيث قال  
وقد تكلم الناس في امر البنتين من ابن جعل لهما الثلثان وانه جعل الثلثين لما هو في اثنتين فقال قوم  
ذلك بالاجماع وقال قوم ذلك بالقياس فانه اذا كانت للواحدة النصف كان ذلك للابن لان لما هو في  
الواحدة الثلثين وقال قوم بالتقليد الرواية ولم يثبت احد منهم الوجه في ذلك فقلنا ان الله جعل  
خط الانثى من الثلثين لقوله للذكر مثل حظ الانثيين وذلك انه ترك الرجل بنتا وابنا فلما ذكر  
مثل حظ الانثيين وهو الثلثان وفي الانثيين الثلثان واكتفى بهذا البيان في حكم الانثيين الثلثين  
وهذا بيان من جملة كلام انتهى يارني فتاونه في عبارته وعمل ذلك اجابا لراى اتم حيث قال  
ان قبل من ابن عرفم ان نصيب البنتين الثلثان قلنا عرفناه من قوله سبحانه للذكر مثل حظ  
الانثيين وذلك لان من مات خلفا بابنا فبنتا فبنتا يكون نصيب الابن الثلثين لقوله للذكر  
مثل حظ الانثيين فكان نصيب البنتين هو الثلثان وعمل ذلك اجابا لجماعة اخرى اتم من  
المفسر على ما ذكره البضاوي في التفسير فان قوله سبحانه للذكر مثل حظ الانثيين بيان نصيب  
ارث الذكور والاثاث مع اجتماعهما والراية انه اذا اجتمعت الاناث والذكور جسم مال المتوفى



خلتها ما جاز يشق التثنية أن يلزم على معنى الغرض عدم الفرق بين الابن الواحد البنتين  
 وإنما عن الركع اعني طهور العائد في هذا الغرض فهو ان العائد إنما يظهر اذا اجتمع البنتين  
 مع لعل ابوين والاخوان مع احدهما فحينئذ فان سهم كل من البنتين او الاختين ثلثان وسهم  
 احد الابوين او الجدتين السدس والباقي عن الشركة اعني السدس يرد على الجميع على نسبة  
 التهام فيقسم بينهم لغاها وبأخذ كل واحد البنتين او الاختين خمس وبأخذ الابن  
 الحدة **قوله تعالى** وإذا رآوا اتجاها فأنقضوا اليها وتركون قائلها  
 قل ما عند الله خير من الكفور والتجارة والله خير الزايعين ومعه سبحانه الاول ما كتبه  
 في تقديم التجارة على الكفور واخرها عنه ثانياً القاية كيف لغز القهر في اليها والدكون غا  
 اشان التجارة والشو والخوايع عن الاول ان التجارة مقصود للعقلاء بعقل الاهتمام بشا  
 والله امر يلزم ان بعض العقلاء عنه ولا يلتزم اليه من له اذ فهم ومقام التبع عليهم في  
 الترف من الاعلى الى الأدنى والملا انهم غير راضين في الدين بل اذا عرض لهم امر ديني كان  
 بل ما هو اقل منه فغالب ما هو غلبته والكذب كاللهو اعرضوا عن العبادة لاجله واقبلوا اليه  
 واتا ما عرفاه ثانياً فلا منقصة المقام الترف من الأدنى الى الاعلى فان الغرض فيهم على انما  
 عند الله من الثواب الجزيل غير من الله الذي ينتون به فغالب وهو من بعض الثواب في التجارة  
 التي هي مطلوبة ومروية للعقلاء وجعلوا ما نصب عنكم وعمدة ما نصبها انفسكم من  
 ان في الكلام حذف المعنى واذا رآوا اتجاها فأنقضوا اليها اولها انقضوا اليها فحدثت الاخير  
 للالة الاول عليه وفر البسود اليها بالثبته فلا اشكال في تطهير هذا الابه فقولهم  
 والذين يكثرون الذهب الفضة ولا ينفقوها في سبيل الله فيقيمون بها اليهم فاست  
 بالمذكور شيان ما الفضة والذهب واعد القهر الى واحدتها والحق بانها طائفة الى الفضة لكان  
 ان لا انما اقربا لانها اكثر وجودا في ايدي الناس ويمكن ان يقرن القهر في اليد الى المذكور  
 وهو قيم القدام والذات في سائر الاموال ثم انك في اعادة القهر في الابه الى التجارة دون  
 الصومع انما اعيد وموتش انهم في ان التجارة لهدى لعلوب العباد من طاعة الله في الصوبية

انما  
 انما

از مشغله بنما اکثر مشغله بالهول و لا تأكل من الثمر حتى يفرغ منها  
 لانهم كانوا يفرغون بالليل عند قدومها كما اوى اليه في الايام و لا تأكل من الثمر حتى يفرغ منها  
 اذاعة الصغير اليه احداهما عبد الله بن النجار و ان كانت الصلوة شعرا للحنافية  
 در مدح شهر و ان شاء كرم عالم روى درش و نكته شفايت او را دافع جبهه و رنج غمار  
 كشيدارش شغب غوغا و شور و نجان است كه از روى مرز باشد و اين طريق سرفرو  
 دعائى بغير مولى الله عليه اله و دميان ايشان هميشه با جبهه و سبب انابت كه حضرت  
 بغير هفت مكتوب بوالبلان نمالك و لا بان فرستاد و بغيره از انجمله بقدم اطاعت و  
 انقياد پيش آمدند و بجاى الى حشره و مكتوب آنروز در انعطافات غير محصور و نور و حامل  
 از اجابت كرمى داشت و اظهار سورت نام نمود و ابراهيم حضرت غاير و ام خوشحال اتقوا من  
 چنانكه سرفرو ايشان از ان ايام تا بحال باقىست و تمام معنى به بار است معنى شعر آنست كه با وجود  
 اينكه عالم ببيد روح و نكته شغب است بغيره هميشه در رنج و شادى و نعمت و رفاهيت است و ذلك  
 او بغيره كه جبهه بغيره دافع غوغا و رنج و ذلك بوجه عالم بخوبى كه در انقياد و اطاعت او و  
 مرتبه عبوديت و بند و ابراهيم راى آن هست كه از جاده اطاعت قدم بهر نهد شعرا  
**اخبرني** در وصف مسجد شمع كه در عتبات شريفه مشرف بود از كدورت براق بهر رفته  
 مسجد دروه و نكته از دنكهاى آب كه شير و رنگ آنراست و قش بقلوشين بجمه كاكليت  
 و غير طره و ستارم آمد و مراد از براق هم باد سحر است بخت انكامل باطاسلما فقه بوده و  
 و معنى شراينست كه شمع و در مقام شب بود بجهت ظلمت شبانه بود و دروه و نكته كاكليت  
 بود بغيره و رنگ او دروه بود و كاكليت به بود بغيره و دوى كه صدها كه از سران بالامرتبه بود با  
 مدعى قبله آنست كه آتش كزنده و سپاه و رنگ شدن از باد سحرى اگر خواوش بفاى مسجد شد  
 و بگر احتياج بشمع نداشت **شعر اخبرني** در مدح مجد الدين افشار دلا دكند و شفا  
 او چنان كه بركت چپش دارد بولاد محقق ميمنه انكته كهنر دستر دارد اخبرني  
 كه در انكته كود از زبان فرم كذا در مفرات كه حجاب عدل كه با نكته شغب ميشود

شعر

در مدح مجد الدين افشار

و شفا

احاد و عشرت از دست است ضبط میشود و مات واحاد الوفا و دست چپ مان از نکشت

همین و تنبیه واحاد الوفا یعنی تانم هزار از سر انگشتان دیگر که وسطی و پنجم و کهین است و غایت  
آنچه ضبط میشود تانم هزار است چون این معلوم شد بدانکه مراد از شعر اول اینست که دل اینقدر  
از فضا بل او را با نمیکند که از احاد و عشرت که از دست است ضبط میشود فارغ میشود و بمات  
والوفا که ضبط بدست چپ میشود مستقل میشود و معنی شعر دوم آنست که آنچه از زمان که با نکشت  
مهمین محقق شد که غایت آن مخصوص است بملاحظه و تذکر و منظور بود آن نکشت کهین میباشد  
بمعنی اینکه الوفا با برهان دارد و میبازد یعنی هر یک از مات را هزار و یکبار ذکر از غایت اعتدال  
که از انگشتان ضبط میشود که نه هزار باشد یا ضاف ضاف میکند و در شعر نیم از این نیز  
توجه میکند و میگوید که گنای انگشتان چه فایده میکند و انگشتان چه حسابی را میبازد نکاشت  
کینا بدست مدح را در بیان بگذرانند و عاجز از احصاء و فضا بل آن شوند سپید عبد الوفا غنای  
که شارح اینان غافل است و تعبیر این اشعار بیانی نموده که معنی محصل ندارد **سؤال**  
**فقهی** ان قبل ما منعه التطهر المحض کیف جلته الحال في حكمه قلنا معقول التطهر المحض  
اليوم الاول والحادي عشر في المحض ولا يربى انه امر يمكن الوقوع باعتباره مع استقرار العادة و  
استقامته المحض لا يربى في طوَرَات الدَّه بعد النصف من يوم وانقطع قبله من الحادي عشر في  
اليومان اعنى الاول والحادي عشر في المحض وجعل الشطران منها عمران يوم واحد فحكم ببعضها  
وعدم صحة صومها فيها وفي الايام التسعة التي بينهما فليزنا قضاء احد عشر وهذا في ان العادة  
وليس فيه اشكال وانما الاشكال في المتخيرة وهي ناسبة الوقت والمد مع استمرار الذم على  
بعض المذامب في حكمها وبيان ذلك ان الاحصاء يخلو في حكم ناسبة الوقت والمد مع تغير  
الذم في احوال متكررة منها ما ذهب اليه الشيخ في طوَر العلامة في عدم وهو انه يجب عليه الاحتياط  
والرَد الى سوا الاعتدالات فيجوز بين التكليف باسرها فيجوز في الزمان كله ما تجتنب عن الظهور  
ويؤمر بجميع الصلوات والفصل عند كل صلوة وصوم جميع رمضان ويجب عليها قضاء صوم اكثر  
ايام المحض ولا احتمال للشطر اعني اجتماع اليوم الاول والحادي عشر في المحض يمكن ان يكون ايام جميعها

فقهی  
سؤال

احد عشر يوما بل هو يوم بعد النصف من يوم وانقطع قبله من الحادي عشر وجمع الجميع اليونان  
 احدى الاول والحادي عشر في بعض النسخ لان منها بمنزلة يوم واحد حكم بجمعها وعدم  
 صوابها وفي الايام التسعة التي بينها من الحادي عشر الى التسعة مع ايجاب الاحتياط  
 وهذا الى سوا الاضداد اوجب عليها قضاء العشرة لانه عدم النسخ ولا يخفى ما فيه اذ مع وفائه  
 الاحتياط يلزم اعتبار النسخ لا مكانه فيجب عليها قضاء احد عشر قم لو كان طامرة وهذا القضاء  
 لم يلزم عليها القضاء اكثر من احد عشر يوما لكن لا يستلزمه فاعلم ان كل يوم ان يكون يوم جفتها  
 لا بد ان تقوم عدد يحصل القطع بان ذلك اليوم احد عشر يوما طامرة ولو لا اعتبار النسخ عند القضاء  
 ان تقوم قضاء كل يوم يوما وحادي عشر اذ مع عدم امكان اجتماعها في بعض يحصل القطع يكون  
 احد ما يوم الظهر لكن لما كان النسخ عند القضاء ايقه مكانا على وفائه الاحتياط لا بد ان يكون  
 القضاء على وجه يحصل القطع بمرآة الذمة احدى طريقين الاول ان يضاف قضاء يوم الى اليوم  
 الاول وحادي عشر الثاني وياق عشر الاول والثاني وجمع الجميع في بعض ولو لم يفت  
 النسخ لان بعض ان ابتدا بالنسخ في الاول انتهى بطريق الحادي عشر فجمع الثاني شره الثاني  
 فجمع الاول وان انتهى في الاول وابتداء الحادي عشر في الثاني وان انتهى في الثاني وابتداء  
 الثاني عشر في الحادي عشر وهذا الطريق يجرى في قضاء يوم الى تسعة ايام يمكن ان يقضى التسعة  
 فمؤخرها والعبارة عنه ان يقول اذا اراد قضاء يوم او يومين الى التسعة صامت المقضى من  
 التسعة ايام وعاش الايام مرتين ولكن سوما كل مرة مع كون المقضى اكثر من يوم ولا واول  
 المرة الاولى ما قبله بل بغيرها واولا الثانية ثاني عشر اول الاول وقوم يومين بين المربعين اما  
 متوالين متصلين بالمرتبة كالعاشر والحادي عشر اذا كان المقضى تسعة ايام واحدها كالثاني و  
 الثالث والعشر والحادي عشر او منفصلين عنها كالثاني والثالث والرابع والخامس متصلين بالمرتبة  
 كالثاني والحادي عشر او منفصلين عنها كالثاني والثالث والرابع في صورة التقري لا يمكن اتصالهما  
 باحد المربعين كاقبل لا تفرج قوالهما وادارة اتصال احدهما باحدهما دون الاخر كلام القائل  
 خلاف الظاهر بالجملة هذا الطريق يحصل القضاء ويبرهنها عدم امكان اجتماع المربعين



المتوسطين في الجحش واما من ايام احدهما فتح بدله من ايام الاخرى او من المتوسطين ولا يكتفي  
 الزمان دونها لاسكان انقطاع الجحش في نصف اليوم الاخير من المرة الاولى ويهود في تليها في الثانية  
 في نفس الزمان كلاهما بعضا والآخر ينظره مناسله كالخامس عشر بالنسبة الى الخامس عشر والرابع عشر  
 بالنسبة الى الرابع لانا وقع بازائه في الثانية كالسادس عشر بالنسبة الى الخامس والثاني عشر  
 بالنسبة الى الاول وهكذا اذ مع العود في النظر لهذا المعنى في ايام المرتين كما يظهر من سبق  
 وبالجملة مع امكان الانقطاع والعود المذكورين لانهم القضاء مثلا اذا كان عدد المقضى خمسة  
 وانقطع في الخامس وفاد في الخامس عشر فجميع ايام المرتين ما عدا ثلثه هي الثاني عشر  
 الثالث عشر والرابع عشر فلا بد من المتوسطين حتى يكمل بها ولا يلاحظ هذا الجدل بين علي

الاخاطة بما ذكره منناه على ان المقضى ان كان يوما يصوم يوما هو التي الاولى وثاني عشر وهو  
 الثانية ويومين متوسطين وهو الثالث والرابع واذا كان يومين يصوم يومين هما المرة الاولى  
 والثاني عشر والثالث هما الثانية ومتوسطين هما الرابع والخامس وهكذا حتى اذا كان المقضى  
 تسعة تقوم تسعة من المرة الاولى والثاني عشر الى العشر هي الثانية والمتوسطين هما الثلث  
 والحاد بعشر وهذا الجدل مخصص بصورة كون اليومين المتوسطين متواليين اما متفكك  
 عن المرتين كما اذا كان المقضى سبعة فادعوا او متصلين بهما كما اذا كان تسعة او باحدهما

كما اذا كان ثمانية وقس عليه جدول بالصور وعلى هذا الطريق اقل ايام يتم بها قضاء ما فيها من  
رمضان اعني احد عشر ليلة وثلاثون يوما اذ يتم قضاء تسعة منها في عشرين يوما تصوم في جميعها  
وقضاء الاثنين الباقيتين بعد ثلثة عشر يوما تصوم ستة منها وتقطع في سبعة منها **القياس**  
ان تصوم الاول وثاني عشر وتصوم بدل الثاني والحادي عشر في الطريقة الاولى يوما واحدا  
بعد الثاني وقبل الثاني عشر فيمكن اجتماع الجميع في الجهر لانه ان ابتداء بغير الاول انتهى  
بغير الحادي عشر فبقي الثاني عشر وان ابتداء الثاني وانتهى الثاني عشر فبقي الاول والاربع  
بالاول وابتداء الثالث بغير الاول الثاني عشر في التوسط ولولا وجعل بعد الثاني عشر يوم في الضيق  
الاخر اجتماع الجميع في الجهر وهذا الطريقة اقل تكليفا من الاولى يوم لكنها اقل نفعا منها  
لانها التمايز في قضاء اربعة ايام فادونها ولا يجري فيها زاد عنها بخلاف الاول يجوز ايضا في قضاء  
سبعة فادونها كما عرفت والعبارة عنها ان نقول اذا ارادت قضاء يوم فزادتي الى اربعة وستة  
الغرض من اليوم او ناقصتي الى الاربعة مرتين تزيد على اولها يوما وتفرق الاولى مع الزيادة  
تفرق اتق في عشر ايام بحيث لا يوالي بين يومين ولا يجعل الجميع في ايام من عشر ثم تصوم  
المرتين الثانية متفرقتين من زيادة يوم للمعرفة من لزوم كون اليوم الزايد قبل الثاني عشر وهو  
الثانية لانها ابتداء منها فزاد في عشر اليوم الاول او فعاشر ثاني الاول باعتبار الصوم لا باعتبار  
اليوم فانه باعتبار اليوم الحادي عشر ثمانية على ما هو الموضوع في الجدول الا في الاول فالمرتين  
الاول اليوم صامته بعد الاول سواء كان بينه وبين الاول يوم واحد او ازيد وكذا اكل يوم  
من ايام المرق الثانية ثاني عشر نظير من المرق الاول او فعاشر ثاني النظر لان ازيد والمراد النظر  
هنا وفيما ياتي بعد ذلك ما يقع في احد المراتين بازاء ما في الاولى كاول الاولى في الثانية  
وبالعكس لا المثل كما في الطريقة الاولى وانما لم يجز التوال في المراتين او في احدهما لان كان  
ينقطع الجهر في الغروب من المرق الاولى ويعود في حاد بمسرة فيفسد الجميع او الاكثر في صورة  
كون المقصود واحدا يمكن ان ينتهي الجهر في الثاني وينتد في الثاني عشر فيفسد الايام الثلاثة  
وانما لم يقع بدون زيادة يوم متوسط بين المراتين لان كان انقطاع الجهر على اخر العد وعود

في ظهره فيفسد الزمان كلا أو بعضا فلا يحصل البراءة وإنما وجب كون النظر ثلثة عشر نظرا  
 عاشرا ناسية دون ما زاد على ذلك لأنها أي النظر الأول والثاني اعني ثاني عشره أو عاشرا ناسية  
 ان اجتماعه في الجفص جزء ما بعد النظر الأول وما قبل الثاني بخلاف ما لو حصل بعد عاشرا  
 الأول باعتبار الصوم كما نبشروا لكان انقطاع الجفص في ثاني نظره الأول وعوده في حادي  
 عشره فجمع الثلثة في الجفص كما لو كان المقضي واحدا فنقص يومين الأول والرابع مثلا في المرة  
 الأولى والرابع عشر اعني حادي عشر الرابع الذي هو ثاني نظره الأول باعتبار الصوم في الثانية في  
 امكن انقطاع الجفص في الرابع وعوده في حادي عشر اعني الرابع عشر فيفسد الثلثة وإنما يصح بعد  
 الطريقة اذ يدمن قضاء اربعة لان الظهر المقطوع بغير تسعة أيام فاذا وزع عليها القضاء على الوجه  
 السابق ان يصوم المقتضين ويتركها على اولها وتفرقها التي تفرق شاذ لا يصح ان يصح  
 اذ يدمن ذلك وترا حظه هذا الجدول بهل الاطراف في الطريقة وهو مخصوص بصوم ثلثة عشر  
 التفرق بين أيام الصوم في كل من الموعدين بفصل يوم وقس على جدول باقي الصور الممثلة وعلى هذا  
 الطريق أقل أيام يتم بها قضاء احد عشر اثنا عشر ويصومون يوما اذ يتم قضاء ثمانية أيام بعد ستة وثلاثين يوما  
 تسعة منها أيام صومها وقضاء الثلثة الباقية بعد ستة عشر يوما صوم في سبعة منها دون الواقعة

في عبا بعض المجهولين  
 الاغصان ستة عشرة ثمانية عشر كان ثلثتها منها غصنا  
 احد الخفاف كانت ثمرات والثاني والثالث كالاول اقول المراد بالثلاثة  
 اي بين الرجال والنساء وغسل الجنابة وغسل الاموات وغسل الميت والغصن من غل

في عبا بعض المجهولين

المحض والاستخاضة والنفاس واحد القصاص الذي هو غسل المحض كالشتر وكان وجوبه من دفع  
سببه اعني دم المحض دائما بحيث لا ينفك عنه احدا بخلاف اليقين اعني غسل النفاس الاستخاضة  
فانها قد يكونان وقد لا يكونان فان النفاس قد يجيء معه الفصل وذلك اذا رأت المرأة دمها وقد يجيء  
وذلك اذا حصل النفاس لم تر دمها وكان الاستخاضة اذا كانت كثيرة او متوسطا يجيء لها الفصل واذا  
كانت قليلة لا يجيء لها الفصل والثاني اي غسل النفاس كالثاني اي الاستخاضة في عدم الوجوب في  
بعض الاوقات وذلك اذا كانت الاستخاضة قليلة والنفاس لم يكن معدوم والثاني اي غسل الاستخاضة  
احسن الكثرة والمتوسطة كالاول اعني غسل المحض في وجوبه دائما ولا يخفى انه يمكن ان يراى من كل واحد  
من الاول والثاني والثالث وكذا من احد الخصائص والشتر كان نفس الفصل كما ذكرنا ويمكن ان يراى  
بما سبجنا اعني المحض والاستخاضة والنفاس في غير هاتين قول مثلا في قوله الثالث كالثاني  
ان النفاس كالاستخاضة في عدم وجوب الفصل بعد اذا كانت الاستخاضة قليلة والنفاس ليس معه  
دم وعلى هذا التفسير **شعر نيسوق الى الخاقاني** خطي مجهول وديدم وديدم  
بدانتم كخط اسنانيت اذ ان خط اولين سطر ابن نوشته كجوزا نزد خورشيد شمس  
بجان يادش سوگند خوردم كز نزد يادش جزا يادشانت مراد است كه در يك بند منوره  
خطي ديديم كه صاحب آن غير معلوم بود يعني بحجة تقية وخوف خود ظاهر مقوله وبحقی داشته  
وحاصل سطر اول آن خط ابن بود كه جوزا كه بشكل دوم در قوامين است كه در اینجا كه ابراسته شمس  
يعني ابو بكر وعمر ودر خورشيد سما كه كتابه است از جناب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم  
بنست يعني در ظاهر اگر چه ايشان از نزد او در غي كرسه بكن در حقيقت مبالغه در نزد او بنستند  
ويعوضي كمي ايشان بود نقل شدند بين من بجان يادشاه كه مراد جناب سالتاب باشد هم باد  
مودم كه در نزد يادشاه يعني جناب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بنست مكر يادشاه كه بنارند  
از جناب لاهوتامير المؤمنين علي ابن ابي طالب صلوات الله وسلامه عليه اشخاص ديكر از اعيان  
و در نزد انحضرت بنستند **في العيون** في باب النص على الرضا عليه السلام و في  
نصرة قال لما اخضر ابو جعفر محمد بن علي الباقر عليه السلام عند الوفاة وعي باينه الصادق عليه

نسخه

حاشی

الامانة

مريضاً

بإسحق

بعدها بعد فقال له اخي زهير بن علي لو امتثلت تحتال الحسب والحسن عليهما السلام ليجوب  
 ان لا تكون ابنتي منك فقال يا ابا الحسن ان الامانة ليست بالقول ولا اليهود بالرسوم واتمامه  
 امور سابقة من حج الله عز وجل اقول المراد من سوال زهير هل يملك الخلافة منه وجعله  
 اماماً بعده فقال انك لو امتثلت قال الحسن والحسين عليهما السلام ارضيت مثل ما فعل الحسن بن القتيبة  
 الحسين عليهما السلام فوجله خليفة واماماً بعده لكان حسناً وما كنت ايتها هنكراً فاجابه عليه بان الامانة  
 التي هي من امانات الله لا يؤخذ بالقول وعمود الله لا يؤخذ بالعلامات اتماماً لمور منصوصة  
 من حج الله تعالى لا يجوز التعدي عنه وفيه أيضاً باب لاختار التفرقة  
 باسناده الى ابي الحسن الرضا عليه السلام قال لا يزال البعد بغير حق حتى اذا استوفى ثمنه اظهر الله تعالى  
 عليه اقول المراد ان البعد الشارح لا يظهر الله ضله عند الناس حتى يبرهن دينه في  
 يظهر على الناس فلهذا يخصص بينهم حتى اذا قطعت به الاجل السيرة حصل عند ما ينادى به فلا يكون  
 مظلوماً وكان ذلك اخباراً عما هو الواقع اذا قطع في ظاهر الشريعة بترتيب على سيرة رجب فلهذا روي  
 يظهر الجواب عن السؤال الذي سئل ابو العلاء المروي عن سيدنا الاجل الرضا رضي الله عنه قال  
 بهد كسر ما بين عبيد ما عذب ما بالما اقطع في ربيع ديار واجابة السيد بقوله  
 هناك مظلومة غالت بجهتها وههنا ظلمت هانت على البادي ويعلم ان الحق المدكود ان  
 الله سبحانه لا يظهر سيرة على الناس حتى يبلغ مائة سنة بعد قيمة به اعني خمسمائة وثلاثة  
 مائة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انما يرى من كل مسلم مع شرك  
 لرسول الله قال لا تزال ابي نادم اقول معني احدثنا ابراهيم من كل مسلم بضايف الشريك  
 ويكون سبعة ثم قال بعد السؤال عن عملة ذلك لا تزال ابي نادم اي يلزم ان يكون بينهما سائر  
 ومباعد بحيث يكون السلم في منزل بينهما من منزل الشرك ولا ينزل الموقع المذكور اذ وقت  
 منه فارتاح وتظهر لنا ان الشرك اذا اودعها في منزله والحاصل انه يلزم ان لا انفاراداً وهذا  
 بحيث يكون احدهما بمعنى عن الاخرى واتما كره مجاوزة المشرك لانهم لا عهد لهم ولا امان وهذا  
 الكلام مخرج من المسلمين ومن لم على الهجرة من المشركين والشركاء معا على الرقبة حتى تاتي اليك

اذا رأى بعضهم بعضاً وتراى للشيء اى ظهر حجة الارباب واسناد التمسك الى الثابتين مجاز من قولهم  
 دوى منظر الى الارض لان اى بما لها فيكون مجازاً من سلاسل الجلال المزموم وادارة اللان للام  
 في ترائى ترائى حدى الثابتين تخفيفاً من هذا القبول قوله تعالى اذ اترأى منهم من كان  
 يصلي يمشوا الى تقبلاتهم اي اذا كانت نار جهنم يرمى منهم واسناد التقيد والزمير استعارة  
 معصية بغيره لانه شبهه صورة غلبان النار بصوت المضايق ورفعة وهو صوت يسمع من جهنم  
 فانكر المشبه وانقلب ما لا يراه من السماع بصورة الفعل فيكون استعارة معصية بغيره  
 يمكن ان يكون استعارة مكتبة بضميمة بان بقاء شبهة بضم شخص مضافاً الى ذكر المشبه في البيت  
 المشبه اى التقيد والزمير له وقبل ان ذلك لربايتها فبالتجاء على حدى المضاف وعلى هذا  
 يكون مجازاً من سلاسل **التكذيب** باسناد عن عبد الله بن عثمان عن ابي عبد الله عليه السلام  
 قال سمعت يقول ان رسول الله صلى الله عليه واله بنى مسجداً بالقبط ثم ان المسلمين كثروا فقالوا  
 يا رسول الله لو امرت بالسجد فزبدت فقال نعم وامرهم فزبدت وبني مجذاه بالانثى والذكر  
 الحمد للقبط لثبته والقبط لثبته ونصف الله والذكر لثبته فقال انما  
 طمعت بن زيد من جعفر بن ابيه عليه السلام ان عذبا عليكم راي مسجداً بالكونة وقد شرف فقال كانه  
 بيعة انا الساجد بغير جسا قوله وقد شرف اى جعل له شرف بضم الثين وفتح الرواء جمع الشرف  
 يكون لاداء دوى ما يجعل على الجدران والقبض بضم الجيم وقد بدل اليهم ما لا قرن له من الاكابر لا  
 السجد الرضخ المجازات البقرة قوله حيا استعانة لان المراد ان الساجدين لا يشرفون فيها بالقبض  
 التمسك والى قوله فما صار فيه اقول ويمكن ان يترجم بالمدى والى ما لا يكون فيها او شفا  
**مسئلة جارية** اكبر وسند كبر اى يروى كذا شدة شد كذا ان تقاع ان دبور  
 ذراع است وبنه روزين هر كوز است كه طول آن چهار ذراع است سانه كه ان آن بواسطه نور  
 چراغ روزين افتاده بنر چهار ذراع است ورا بصورت آيا بعد حدودى موقع بنر از آن دبور  
 چند ذراع است **جواب** مخفى نماند كه جواب اين سوال و امثال آن استنباط ميشود  
 فاعدا كه در اصول معين شده و آن فاعدا اينست كه هرگاه مثله باشد كه بزرگتر و بزرگتر فاعدا

حديث

حديث

حديث

دو ضلع آن که یکی از آنها وتر قائمه باشد مجهول باشد یعنی مقدار هر یک از آن دو ضلع معلوم  
 نباشد، و ضلع ثالث مقدار آن معلوم باشد و یا وجود این خطی یافت شود که موازی ضلع معلوم باشد  
 و دو طرف آن متصل بود ضلع مجهول باشد یعنی این خط در داخل این مثلث واقع شود و بیونیکه  
 موازی ضلع معلوم باشد و هر یک از دو طرف آن بر یکی از آن دو ضلع مجهول یعنی بر موضعی از آن  
 واقع شود و یا وجود این مرتبه مقدار آن خط معلوم باشد و همچنین مقدار از بیادقی همان بقدر  
 موقع این خط از ضلع معلوم و میان ضلع مجهول که در ترخا است معلوم باشد و در این صورت  
 میتوان بواسطه معلومیت ضلع ثالث و خط موازی و بیادقی مذکور استعمال مقدار هر یک از آن دو  
 ضلع مجهول شود و این طریق که مقدار خط مفروض از مقدار ضلع معلوم نقصان شود و بقایا  
 دو مقدار بیادقی مذکور که عبارتست از تفاضل میان ضلع مجهول که در ترخا است و میان بقدر  
 موقع خط موازی مذکور از ضلع معلوم ضرب شود حاصل ضرب بر مقدار خط مفروض قسمة شود  
 آنچه خارج قسمة باشد آن بعد موقع خط مفروض است از ضلع معلوم و این خارج ششم است مقدار  
 تفاضل مذکور عبارتست از مقدار ضلع مجهول که در ترخا و بیخار است و همچنین طریق ضلع مجهول  
 دیگر که در ترخا است استخراج میشود و چون بقایای معلوم شد میگوئیم که مشک نیست که از  
 ارتفاع دوازده ضلع خط مستقیم واصل میان پیراغ و زمین در دوازده خط خارج و در زمین آن موضع خط  
 مذکور تا سرطل نیزه و خط ثالثی که در مواضع اخراج میشود در میان طرف خط اول که متصل است باغ و  
 طرف خط دوم که متصل است بر سر نیزه نیزه مثلاً حادث میشود که در پیراغ و خط اول نیزه خط  
 در دوازده خط واقع و در زمین هم بر یکدانه است ضلع اول که ارتفاع دوازده باشد که در ذرع  
 فرض شده معلوم است مقدار دو ضلع دیگر مجهول است و نیز مرکز دوازده بین بمشایه خطی است  
 که موازی است با ضلع معلوم که خط واقع و جلد باشد مقدار آن معلوم است و اگر چهار  
 ذرع فرض شده و خط مجهول که در ترخا است خطی است که در زمین اخراج شده و چون از بیخار  
 اخراج شده و بر موضع نیزه گذشت و دیگر در سبک بعضی از آن در میان دوازده یعنی خط معلوم  
 و موقع نیزه واقع است آن مجهول است مطلوب استعلام بعد از آنست بعضی دیگر از آن ظاهر است





حاصل مقدار آن بطریق نسبت به آن چون نسبت عم است به دق پس چون آنکه  
صالح معلوم است مقدار آن بفرموده ذراع است و ده یعنی تفاضل مذکور که مقدار آن چهار  
ذراع است ضرب شود و حاصل ضرب که چهل است بر مقدار ده که خط موازی است و مانع از طول  
بجز است مقدار آن چهار ذراع است قیمت شود حاصل قیمت و باشد و آن مقدار خط است  
که در مانع فی و دین فرض شد و چون از آن چهار ذراع که مقدار ده است نقصان شود باقی  
ماند که شش ذراع باشد مقدار ده است که آن در مانع نیز مساوی است بعد موقع نیز است از  
از چهار و از این معلوم شد که نظر بقاعده مذکوره باید اولاً باجموع خط واقع و دین استعمال  
شود و بعد از آن تفاضل مذکور معلوم زاد آن نقصان کرد تا مطلوبی که بعد موقع نیز است از  
جدار معلوم شود لیکن چون در مانع نیز احتیاج با استعمال مجموع خط نبود بلکه استعمال بعد  
مذکور بود و نظر بقاعده ای که مذکور شد هرگاه از آن مقدار ده نقصان شود و به  
نسبت به آن نسبت به بیانی ماند انداخته شود نسبت اول بهنها باز خواهد بود  
و بعد نخواهد شد یعنی نسبت بعد موقع نیز از جدار که مساوی است باقی که کشیدند  
وزن نسبت به تفاضل است به ده طول نیز بر وزن ضرب قیمت مطلوب حاصل خواهد  
شد بدو را استعمال مجموع خط و اگر چه احتیاج خواهد بود بنقصان خط موازی ارتفاع  
علوم پس فرض همان دو طریق است که در یکی احتیاج باین نحو نقصان است نه استعمال  
در دیگری حکم بعکس است **قال الله تعالی** في سورة هود يوم يأتى  
**الكمثرى** الا اوتونه فيهم شقى وسعيد وقيل سؤال وموان كل من للتبعض وظاهر ان الله  
الم افاسخدا شقى فافسخا التبعض والحكم بان الناس شقى وسعيد فانه يبين ان  
بشر بشر ولا سعيد والحق لا يخفى على احد فان يقضى النعم على حقيقة ويمنع النعم  
على القبح فمنهين بل لم تكن انسان شقى وسعيد هم اهل الجنة والا روضه لا شقى ولا  
سعيد هم اهل الاعراب وانها من بعض الكلام ومنهم شقى ومنهم سعيد وهذا يقتضيان  
فان الشقى بعض الناس والسعيد بعض الناس الامر كان لا يقتضيان كون الشقى والسعيد كلهما

مجموع خط واقع وزنگا

رَبِّهِمْ بِمَا يَشَاءُ

سینکھ

بما جلت

بعض الناس بل كل واحد منهما بعضهم وكلاهما كما تقول في العنوان انسان وغير انسان وكل  
 الحيوان اما الانسان وغير الانسان **في فريالاسناني** عن سعد بن سعد  
 عن غير واحد منهم انهم قالوا في حديثنا انك ترى من الحرم العجمي ما لا يراؤ منه ما يراؤ  
 من العالم المتكلم الفصيح وكلنا الاخر في القراءة في المسألة والشهد وان شئت لك هذا  
 منزلة العجمي الحرم لا يراؤ منه ما يراؤ من العالم المتكلم الفصيح ولو ذهب العالم المتكلم الفصيح حتى  
 يدع ما تدع لم انه يتركه ويغيبه لكان يقوم حتى يكون ذلك منه بالنسبة والعارضة فعمل

في قوله في فريالاسناني عن سعد بن سعد عن غير واحد منهم انهم قالوا في حديثنا انك ترى من الحرم العجمي ما لا يراؤ منه ما يراؤ من العالم المتكلم الفصيح وكلنا الاخر في القراءة في المسألة والشهد وان شئت لك هذا

بينه وبين ذلك بالادب يعود الى ما تدع له وعقله ولو ذهب في بكن في مثل حال الاجم  
 ففعل فقال الاعجمي الاخر على ما وصفنا اذ لم يكن فاعلا في من الغيرة ولا يعرف الجاهل  
 من العالم **اقول** الشارة الحرة نفعي الزايدة هي التي لم تركب لاند العالم اذ

من الحرم عكر من لا يقد على القراءة وتصححها تشبهها بالانارة التي لم تركب لاند لا و  
 الشبه ظاهرا المعنى ان الاعجمي الذي لم يسمع القراءة ولا يمكنه او الحرف من غير الجاهل  
 لان باق بكل ما يتسره منها بخلاف العالم القادر على ان فانه لا يجوز له ذلك بل ان اراد ان  
 ما باق في الاعجمي مع غيره المفهوم من هذا الخبر وجوب تعلم القراءة على القادر عليه ومع عدم

حديث

باقى بالمكن ولو بالترجيح كما يشهد قوله حتى يكون ذلك بالنسبة والعارضة **روى**

عن النبي صلى الله عليه واله انه كان حين يقرأ قوله سبحانه هو اهل التقوى واهل المنفعة يقول اللهم  
 اجعلني من اهل التقوى واهل المنفعة **قال** بعض المفسرين الاول الاول والثاني الثاني  
 من الجاهل والثاني من الاول والثالث من الثاني من العلوم **اقول** مراد المفسران الاول اعني

التقوى من الاول اعني الابر والثاني اعني المنفعة من الثاني اعني العول التي هي من الجاهل لان كونه  
 من اهل التقوى مع انه ينبغي ان يبقى منه لا يخفى لشيء هو من غيره وكون العبد اعني النبي  
 من اهل المنفعة مع انه ينبغي ان يبقى منه لا يخفى لشيء هو من غيره وكون العبد اعني النبي  
 من الثاني اي من كلام النبي صلى الله عليه واله من العلوم وذلك لان كونه تعالى من اهل المنفعة مع كونه  
 غافرا لعباده لا معقولا وصبره التي هي من اهل التقوى مع انه ينبغي ان يبقى منه لا يخفى لشيء هو من غيره

حک

ان تقول ان يقرع من العباد **مروى عن ذرارة** في التصحيح عن الجبصه عليه السلام انه قال  
 اذا اردت ان تصعد فادع بهلك والكبير وغر ما جدد الى ان قال لا يلزق كعبك وكعبك ولا تلتصقا  
 من يجمان بين ذلك حال منكسك ولا تجلسهما بين يديك وكعبك لكن فخرهما من ذلك شئنا لاجلها  
 على الارض يسطا واقبضها اليك بقضا الخشب اقول قوله بين ذلك متعلق بمحذوف  
 تقدمه اجعل كعبك بين ذلك اي بين الركبتين والوجه الكونهما بجدة المنكبين وقولنا بسطها  
 على الارض بسطها بسط كعبك خال التجرد على الارض وقوله واقبضها اليك بقضا اي اقبضها  
 عند دفع راسك من التجرد العجائب ثم ارضها بالكبير المراد ان من يرضع راسه عن التجرد يستوفى  
 ان يرضع كعبه اليه ثم يرضعها بالكبير ولا ينفى ليدان يرضعها عن الارض والكبير يرضع واحدا والى هذا  
 اشار الصديق عليه السلام في الغيبة بقوله واذا رضع راسه من التجدة الاولى فرض يده اليه بقضا  
 فاذا تمكن من الجلوس يرضعها بالكبير ثم قوله ولا تلتصقا من يجمك الى قوله بين يدي كعبك بنافه ما ورد  
 من فعل الصادق عليه السلام قتلها الشاذ يشق ان تم تجدد بسط كعبه مضبوطة الاصابع بين يدي كعبه  
 وجهه والتلف في موضعين احدهما في جعل المستحق حجة ذرارة كون البدن حال التجرد بجدة  
 المنكبين وفي حصة حماد كونهما بجدة الوجه وتقدم ذلك الجمل على التجرد وتابها في جعل كعب  
 في الاولى كونهما مضروبين من بين يدي الركبتين اي من قدامها وذو ان كان في قدامها بين يديها اي  
 قدامها والوجه فيكون المراد يكون الشيء بين البدن كونه على القدم بين يدي العيون والشمال  
 على سمت البدن مع القرب منها وهو عام من المواضع المحققة ومن الاضمار الى احد الجانبين وقد  
 تناقض استغناء كل منهما فاستعمل في الاولى في الاول وفي الثاني في الثاني فيخرج حاسلها الى  
 معنى واحد هو وجان عدم كونهما مواضعين بالمواضع الحقيقية وانما هما الوجه فاستعمل في الثانية  
 عن الجانبين العيون والبارحة حتى يقع فصل بين يديها **قال الله تعالى** ولما  
 الله احد وفيه سؤال وهو ان احسن كلام العرب يستعمل بعد التثنية والواحد لا يثبت في  
 في الله ولعمري في الدار احد قال الله ثم انكم المولود احد قال سبحانه فلا تصل على احد منهم بل  
 انما ذكره هو لا على اكثر انه كل ولم يراع غير الاعطال لقابلية العدد قال ابن عباس على ما ذكره

الغيبه

شعر الانوری

اندلاضقی بطنانی المعنی الاستعمال واخناوه ابو عبید و بدل علی ذلک قول سحران فابشوا  
 اَعَدُّوْهُمُ یَوْمَکُمْ فِی الدِّیْنِ **شعر الانوری** چون ندادم آنچه با آوردن  
 فرود شد در زمین و ندادم آنست که از قبله کردی و ز در مشت ندم مشت بخر و آید بهم  
 و سکون و آید همله و ضم ذال همله و کسرها و سکون شین بجهت و آید فرشت بخر و آید کز برآ  
 سبناخه نام حضرت برهم خلیل علیه السلام است محمد کثیری گوید شخصی بود از نسل من و هم و بخو  
 پیوسته بخر کرد و صاحب کتاب تربیت العباد و در یکی از مصنفات خود بیان کرده که اصل او از  
 آذربایجان بوده و در علم نجوم عارفی تمام داشت مدتی از آنجا مسافر شد به اصفهان که در آنجا  
 صد و دهم و معروضه داشت از ایشان نیز بیان طلمات آموخت و در آن کتاب است و عوی  
 پیغمبری کرد و کتابی ساخت بستان نام که میسکس او را بنیضه بجهت مدعی آن بود که حضرت خدا  
 بنیضه و آید او سواد و بعد از آن از اصفهانی کرد و مدتی بزند و باز از اصفهانی کرد و مدتی بزند  
 و در علم جهان نما مسطور است که وای صاحب علم آنست که در سال ستم از سلطان کتاب داشت  
 که بزم بخوس پیغمبر است ظاهر شد او خادم یکی از ملازمه ارباب بود و از اهل طایفه بود و بیک کتاب  
 خناسه را در آن زمان و میسوس شده آید و از ایشان رفت و بزم بخوس نهاد و آتش و سوزید و کرد و بزم  
 رفت و با کتابت ملاقات نمود و استازا که بزم ایشان لوی بود و بزم داشت و از آن و در پوست و از آن  
 هزار کاغذ را منتقل کرده و در دوازده صطخر مدخون ساختند و آنچه از آن بزم کاغذ بود و میشود  
 آنست که در دوازده دست نیز نهانند از انبیا با از اکابر حکما است و مختص است

آنست که آنچه با آوردن زمین و فرو رفت که عبادت از دوز است و بزم بزم آنست که از آن  
 ز در مشت قبله خود کرد و از قبله خود کرد **مُعْتَبَا بِنَمَجَلال** چیست

آن نام که بر حرف نخستش الف است که ز بافت کنی ای خسرو دین دال شود و ز فصحی بخرد  
 بل آن نام بزرگ بزرگان بر کذا نام بقیان لال شود هرگاه الف که بحساب جمل یکی است و جز  
 اول جمل آن که بیست و پنج است با د شود چهار میشود که دال است باقی آن اسم بیست و پنج  
 از بیست و پنج هرگاه گفته شود لال خواهد بود **شعر الانوری** لیل زنا هیچ هرگز نبرد

شعر الانوری

شعر آخر

اینجا

دم زین حال هر که نشود و سر نوازا این شعر در وصف نماز است و نواخته اشک و نغمه است  
و توان بخیزه و بخت و بختان است سر از خال و دایره شعر خالیت که مراد از صفاست و از صفا  
خاتم نشان و در وقت شبیدن نغمات بظهور میاید و برقص میایند و در اینجا در صراحت آمده شده  
مخیزه انکه بلبل هیچ از فکر کو تا می نمیکند و همیشه مشغول غم و اندک است ازین بخت از این صفت  
خال نمودن در وصف کردن هیچ که نمیشود از برای سر و مشغول و بایم در وصف و حرکت است که کو با نغمه  
بلبل بخت شعر آخر که خوش خوش و نظر کشت غمان و از دل آب تلخ خاک  
مرعوضه و قد از نماز از این بخت و به مشهور است و درین عکس و امثال اینها  
که بشاید از دل آب تلخ که آب سبب کثرت بارندگی کل الود شده و به نمیشود و از نظر بختان  
کشت است و غمان شدن و از دل آب تلخ که خاک و از دل خود این بخت و در بطن خود و در  
دارد از سبزه و در این و غیره و عرض و قد یعنی ظاهر میاند چه بختان شدن و از دل آب تلخ  
باریدن است و از این سبب شدن سبزه و در این و غیره شعر آخر که  
بادام در مغز است که از خنجر الماس ناواه لبش بوسه سرایای می تازد و نشان بکمر و از سبزه  
که کار و بایر بپسند و مراد از آن و در اینجا کلمات صریح ملامت نشان بر کو بکی از دوا و مراد  
اول انکه کو به نرسد است و میاید از صفت آنچه خلاق و المعانی گفته در تیغ افشا و از  
حقیق که سن که نرسد و در هیچ بر نشان و انکه در اشعار استادان بسیار واقع شده  
که سبزه و در این بخت بر کو کشیده می تواند گفت که خنجر الماس بر آن کشیده که سبزه است و  
کو کشیده و هر چه خنجر الماس بر آن کشیده شود نشان توان گفت و ملامت معنی کشیده  
صورتین مضروبیت همچنانکه در متعین کلام شعر محقق نیست و مراد از خنجر الماس بخت  
همچنانکه مضروبیت میگوید بنای خنجر از آن بر که بر دندان خود و از خنجر کشیده شد  
و بنام و بادام در مغز بودن کو و از خنجر الماس که با بری دوست است و سبزه همچنانکه بادام در مغز  
پوسته و مغز صریح معانی و صفت است از خنجر الماس و بادام و لفظ سرایای می تواند شد که بر کو  
باشد و می تواند شد و ناکن باشد و مختصراً بخت شعر را بر مکتور بودن و انکه کو و کو با بادام

دو مغز است یعنی پراست از سبزه که این صفت دارد که هنوز سبزه ای کوه را پوشیده اند است و بوی  
 ندادن سبزه ای کنی کتابه از آنست که هنوز بجه کوه نرسیده است و همواره در فکر فتر است یعنی  
 سبزه که هنوز تمام کنی و آنکه فتر است کنی از آن پراست و بنا بر ساکن بودن با حلاصه مغزی این  
 میشود که کنی پراست از سبزه که این وصف دارد که هنوز آن سبزه از سبزه ای پوشیده اند است کنی را  
 بعضی تمام آن از زمین بیرون نماند است و ممکن است که مصراع ثانی را بطریق اخذ کنیم که وصف  
 نباشد و حاصل معنی این باشد که کوه از سبزه پراست و با وجود وجود آنکه هنوز از هر جای  
 سر نرفته با با وجود آنکه هنوز تمام او نرسیده **شعر آخر** که او را کشد ای

و الا فضا

خوش نبود راه جوارح او نیز دخول حدائق را و نیز در دل کفرش پیروزان  
 جز داخل او نیز در دلف سرطانی حدائق بغیر حاد هله و قیحه دال است و در این وقت بعضی شب  
 و روز است با بغیر و ضم خا و سکون دال است و ملائمه او بجهت غروریت شعری و مراد از  
 آن خانات همان است در این مقام بهتر است مراد از بجهت غروریت شعری و مراد از  
 تن سیر و حرکت است مراد از در دلف سرطانی با بر جبهت که در عقب آنست که اسد باشد با صفت  
 برج آنست که جدا است چه معطل است که هضم هر معنی را در دلف کند و این در دلف است که  
 و چون انوری است اشکال آن از جمعی میان دو لفظ جزو نیز ناشی شده بعلمت آنکه در دلف اول از  
 لفظ جوارح ظاهر که اگر اندیشه او حصار بی بجهت حفظ عالم بکشد خانات است و نباشد که در دلف  
 آن حصار و در داخل او داخل تواند شد و از لفظ نیز خلالت آن معلوم میشود و بعضی معلوم میشود  
 که خانات را در داخل آن مراد است لفظ نیز خلالت میکند و اینک در داخل راه هست این  
 منافات با لفظ جزو دارد و همچنین در دلف ثانی از لفظ جزو این مفهوم میشود که اگر لک کریم او  
 صف بکشد آن صف جهان و صبح خواهد بود که در دلف سرطانی اگر اسد باشد است و در ظاهر  
 خصم است اگر مراد اصل برج باشد با هشتم اگر مراد صورت برج باشد سیر و حرکت نخواهد بود  
 مگر در داخل آن نصف بجهت صفت اسد باشد با جوارح آن خواهد بود و از لفظ نیز خلالت آن  
 ظاهر میگردد و نیز ظاهر میشود که حرکت اسد باشد با جوارح صفت نیز خواهد بود و بتقریری که مذکور است

اول گذشت و رفع این اشکال را یکی از دو طریق میتوان کرد. اول اینکه گفته شود که این اشکال  
 در وقت است که لفظ نیز در بیت اول قید از برای خارج گرفته شود و در ثانی قید از برای داخل  
 هرگاه در شعر اول قید از برای دخول حد ثانی و در ثانی قید از برای دفع سرطان گرفته شود اصلا  
 اشکالی نیست و منافاتی میان دو لفظ جزو و نسبت نیست بجهت آنکه معنی شعر اول در این وقت آن  
 میشود که اندیشه او هرگاه بجهت محافظت عالم حصاری بکشد بجز آن خارج انحصار داخل شدن  
 حادثات نیز راه نخواهد بود با وجود آنکه منع نزول حوادث در عالم از جمله غالات است چه جای  
 دیگر و معنی شعر ثانی آن میشود که اگر لشکر عزم او منکشف بجز از داخل آن صفت پیراسته باشد  
 نیز نباشد چه جای افلاک دیگر که در منافات آن هستند و طریق دوم آنکه گفته شود که لفظ نیز  
 صیغه مریض و دیگر است همچنانکه در اشعار قدما بسیار واقع شده حکیم سنائی گوید و لیس  
 بر که کیشم نکند نیز جدا بپوش نبی چنین و آنوی خود در احوال و ادای خارجی که از او صادر  
 گوید حق می داند که اندام تا کون نیز بر نادرده ام بکدم بکام و در این وقت معنی شعر این میشود  
 که هرگاه اندیشه او حصاری بر عالم کشد دیگر نیز خارج آن دخول حد ثانی را نمی نباشد و شعر ثانی نیز  
 باین نحو خواهد بود این وجهی خالی از تکلیف نیست ممکن است که گفته شود که لفظ نیز در این دو  
 شعر زاید باشد همچنانکه در غزلیه از خواجیه حافظ شیرازی که مطلع این بیت دردم از دل  
 و دردمان بنرم دل فدای او شد و جان بنرم **شعر آخر** کر شور جو  
 عفر بشدی ناقص و چشم بر قبضه شمشیر نشانند دیزان را در زبان منزل چهارمها آت  
 و آن ستاره ایست بزرگ و روشن و سرخ زلف بران چشم ثور است که سوی شرق است و در اواز  
 برج ثور است و مراد از عفر همان جوان معروف است بر سر عفر و نسبت ناقصی و چشم بودن  
 بجهت آنست که مشهور است که عفر بر چشم مخلوق شده نظامی گوید و لکن جو عفر بر یکم  
 فروش نه سوران چشم و نه سوران گوش و معنی آنست که مدح را اندر در مرتب است که اگر  
 نه آن بودی که مبادا شود و مانند عفر ناقص و چشم شود و بران را که چشم کا و فلان است بکنند  
 و بجای جو هر چه تنه شمشیر خود نشاندهی و میتوان شد که فاعل نشانند ثور باشد یعنی اگر ثور از

از کتب

انچه

ناقص خود نمائند پس چشم خود را میبندد و در قفسه ششم را میبندد **شعر آخر**

دو پیشه کوزن از دایغ تو کند پاک هم سال نخست از قطعه دندان را ترا شهروز که کوزن چون  
از ماند بر این نقطه چند سبزه بران اوست هر قطعه از آن دندان را بیرون میبرد و بعضی  
گفته اند که جمیع نقاط در سال اول بیرون میشود و ظاهر آنست که بنای شعر بر تقدیر اولت و  
آنست که بجهت آنکه دوران کوزن را دایغ کنی و آنرا دوری خود جای در پیش همان سال اول دان خود  
از نقطه پاک میبندد گنجای دایغ خالی باشد و نیست بعد از نقطه از جبهه در مصرع آفات میبندد که

انضا

واضح است **شعر آخر** بر عالم جاه تو که داروی کنده ماند چون عمر فروشد

چهره بین راجه کارا و اصطلاح شعر از شدن عمر کبابه از تمام و ابل شد محصل یعنی آنکه  
چهره را با بقیه بایگان توان داشت و چون که در طلب عالم جاه تو عمر بقیه و کان تمام شدند  
و بماند ز پس بداند و دیگر که داروی کنده بر آنست که را امکان رسیدن و دانستن نیست چه

انضا

دو بقیه و چه در کان از برای بقیه است بجهت بقیه هم بقیه تمام شد و هم کان **شعر آخر**

چشم زده اندر دل کربان بشمارد بواسطه دیدن سلطان ضرر از این شعر و وصف جنگ  
سلطان دیکت که در دوج دندان باشد و در آن بختی جستن دیکت که در بقیه کان فارسی جلوان  
و در هر محصل معنی آنکه دلاوران لشکر خشم و دوزخ از خوف بجزوی دیکت دلا ایشان در جستن و طبعند  
باشد که حلقه ندهد و وجود عدم چنانی جستن دیکت را در دلا ایشان تواند شمرد و آنکه بلا حلقه نغیر

انضا

کند **شعر آخر** تا خاک کف پای ترا نقش نبستند اسباب بی لوزه ندادند هم

تغییر شاهد است که قسم خوردند بعد از قسم بر از رخت میبشود و میبزد و مراد آنست که بواسطه  
غررت و محابته قسم کاه که خاک کف پای تو است لازم قسم افتاده که باعث غایت از تو میشود و محصل

معنی آنست که تا خاک کف پای تو برای آنکه خلاق قسم خوردند تا فریاد بیاورند و از این قسم  
نشانند پس محابته خاک کف پای تو باعث بقیه شد و سلب شرف نامرغای قسم قسم ننگد  
تقدم من بر تو و در آیه تو محصل یعنی آنست که چون که کرم خدای تعالی مقصود آنست که  
دوای هر دوی تو پیش از آن در دخلق کند بنابر این تا خاک کف پای تو را با فریاد تو ای و در دقاو



ورنجا

بقایا باشد اسباب و لذت را به بهاری بنامد **شعر آخر** که شاه نشان خلیفه  
بود خواهی گفت و دوازده و شان منگ خند هیچ حکم را مراد آنکه اگر خواجه بگفت که شاه  
لثان باشد یعنی آثار و نشان شاه در آن باشد خواهی که اینست که عذرا من دارد و منصرف و دانست  
طاعت و بگریست که آثار پادشاهی در آن باشد تا خواهد شد و این فیض از نعمت و صوح و روش:

ورنجا

منزه و دوازده و هیچ حکم کند و اشک و شعله در آن نیست **شعر آخر**  
دووی که در آن بر اثرش شمشیر چون باد خورد و شرب علم شهر ابرام را در نمر و خاق اهره  
و در جان تشنج کز بس تو باری ندهد کوی و علم را اجسم بعضی بن جمع اجرامت بعضی بن  
و شهر علم جلالت از سر خط که میورد و شهر ساخته باشند همچنانکه مغار خشت و خنق  
مر میست که در خلق ظاهر میشود و خلق را میگیرد و تشنج فراوان کشد پوست است و پاس  
بنای فادسی معنی حفظ است یعنی دوز که از عقب شمشیر میارزدان شهر علم با وجود علم چنان  
بنوعی گرم درم شد باشد که شهر پیش از شیشه شهر پیش و مثل نقش بهلول آسانی فرزند  
و بخورد اگر همانست که در نوباری کور و علم را نکند کوس و اخلاق هم میرسد و آن آواز  
نهاد و علم را که جلوه و ظهور آن باعث ذلت لشکر است تشنج میبرد و جلالت نکند

ورنجا

**شعر آخر** بخش زمین است که ره کم کند اقبال که نه لک دشمن بگفت  
و درم را زمین معنی فریاد است مستعار است که بر پیشانی و رخساره اطفال فریاد و نظر مردم  
خوش آیند مستند مردم را در غبت بیدان ایشان هست غم نباشد بواسطه دفع چشم زخم  
و در این بخت مدح و السبب بطل معین کرده و کتاب است این خوبی و جوابی است و اقبال  
تشبیه کرده است بختی که در غبت بیدان آن طفل داشته باشد و محصل معنی آنکه بخت بونه  
چنان معین است که اگر دشمن بد بخت مردم کرده خود را معین و فریاد انکاشه نباشد چشم زخم بر او  
کشد میان و اینها که مردم را بد بخت من و غبت است اقبال راه را کم کند و بیدان آن کند بلکه باز  
اقبال را بیدان بخت توانست بخلط خواهد افتاد و بخت توان نوع خوش آیند که نیست که  
اختیار دیگری بر آن توان کرد **شعر آخر** خصم از بکال تو تشبیه نکند بهر ناله

ورنجا

چکند با دوی بدست علم را یعنی بترانسته که ختم دو کالات خود را مثل توفان اندازد برای چه  
 کالات خود را مثل توفان اندازد که مانند با دوی بدست یعنی بی پند و اقتدار است ثان کالات خود  
 که مانند علم است و در هر جا صرف و مشهور است و ممکن است که فاعل چکند با دوی بدست  
 باشد یعنی نسبت به شمن کالات خود را بکالات توازنه مقوله است که با دوی بی پند و علم و ثانی  
 خود را انداخته **عناقیق شهوت** الفقیه المسکین کالتجار و الحیرواد افترا اجتماع  
 او اجتماع افترا اعلم ان المصلح انهم اذا اطلقوا التجار منفردا و اراوا منه التجار و الحیرواد معا  
 بق التجار متعلق بلکه اراوا منه التجار و الحیرواد معا و کذا اذا اطلقوا الحیرواد منفردا اراوا منه الحیرواد مع  
 التجار و اما اذا اطلقوا التجار و الحیرواد معا فلیکن من الحیرواد عرف الحیرواد و من التجار عرف التجار و اما  
 ان کلام الفاعل و الحیرواد و ذکر منفردا اراوا منه کلاما معا و اذا ذکر معا اراوا من کل منهما معناه فظن  
 دون اراوا افترا و اعرفت ذلک فاعلم ان معنى العبارة ان نطق الفقیر المسکین کلن علی التجار و  
 الحیرواد و انراوا افترا عن الاخرای و ذکر کل منهما منفردا اجتماعا ای اراوا منه الاخرایتم بکونان مجتمعین  
 فی الارادة و اذا اجتماعا ای ذکرهما معا کما فی آیه الزکوة افترا ای اراوا من کل منهما معناه و من اراوا  
 الاخر منه فلا یجتمعان فی الارادة شتم ان الاول ای ان منی ذکر احدنا ساعد و لیس الاخری  
 نقل الاجتماع علی جماعتهم التبع و العطف و اما الثاني فهو تعابرها من الاجتماع فکلفه فی اللفظ  
 ذلک کما یلزم علی من و شتم علیه کثیر من اهل اللغة صحیحه ای بعضی من اهل اللغة علی کمال الفقیه  
 الذی یسئل الناس و المسکین اجمعا منه و شتم علیه کثیر من اهل اللغة ای بعضی من اهل اللغة و لیس من جمیعهم  
**شعرا اخر الانوار** تا خاک ز آمد شده کازن و غایب پر دخته و پر کند تپ  
 و شک و پر دشت من با و قرارت بعلات کاند شکم پر خ توفی شادی و غم را پر دشت  
 بعضی خالی ثلاث یعنی ناپشتن من بسبب آمدن موجودات و آثار و وجود خالی نشود و خبر که  
 دیگر نتیجه از آن حاصل نشود و شک و دین بسبب من موجودان آن عالم پر نشود و بگویند که دیگر  
 موجودی عالم عدم تواند رفت ترا بعلات پر دشتی زمین قرار داد که در داخل پر خ توفی  
 اند و اسطر شادی و غم است یعنی تو بواسطه شادی و غم در این عالم بجهت اینکه شادی بواسطه

عناقیق شهوت

انوار

اچھا

تو رودستان تو واقع میشود و ضم نیز بواسطه خاطر تو و انعام تو بود مشتنان تو واقع میشود  
و علت غائی شادی غم تو **شعر آخر** مدبریم گفت چو یعقوب بخوبه ناهید

فلک شعبه مثل شدیم را عیوق سناه اینست دشمن از کواکب ثوابت که در فلک مشتند  
و از جانب شمال با بر دین طلوع میکند چنانکه میان هر دو پیروزه فاصله بود و ناهید زهر است  
و مثلث بیضی هم و سکون ماه و بیضی لام و هم بیضی آه و سکون هم دو تارک از او تار عود و او تار عود  
پیش قدماینج است چنانکه گفتند بیضی تارک و بیضی آه هم ظاهر و پیرولان و مثلث هم و بیضی  
از ستارین بکار آریا افزوده اند و از اطره بر نام کره و مرا و از شعبه مثلث هم نغمه ایست  
و ضمیر از نغمه شبیه بعلت آنست که شعر باشد آنکس که در میان خبر است که کواکب است  
و چون که این شعر بعد از شعر سابق است پس اندوه غای میگوید است و معنی گفت که در بزم

از نغمه

تو و هر نفسه مثل شدیم را چو یعقوب بخوبه و دینچه زهر چو نغمه ایست از اطره ایست  
نمودن نفسیه ایشان یعقوب کباب از بلند و اخق ساز است بطریقیکه نغمه یعقوب برسد  
**اشعار آخر** صبا ترن زلفش کردی بنفشه سرچید و او در این غنایا حد

علاص کل در گرفت کل بشند بنفشه سرچید داشت این دو معنی چو در بد نامی بکن بلند  
ترن لشکر و متابعت نمودند عقل و تقوی زبان سوئس از او چشم زکون خواص خلق  
و نظر داد بهر آنها را تفرش بکس کردن با و پرداختن و سبل با و نمودن آنها خبر رسانیدن و معنی  
اشعار آنست که صبا در مقام رسوائی کل و بنفشه زهد پس چه مفرض زلف بنفشه شده و دست  
بان دراز کرد بنفشه سرچید و آن در آورده زلف خود را بدست صبا داد بعد از آن که سرچید  
کل در میان آمد یعنی صبا گفتگوی از او بهمان انداخت ماطهار خوب و سبل خود را بان کرد کل

بشند یعنی کل همانند بنفشه حرف صبا را قبول کرد و چون صبا کلام خود را ازین مرد و حاصل  
کرد بانفش بنای کرد و یاد شاه را باین است این دو معنی را برداشت یعنی این دو معنی را بان  
اطهار کرد و گفت کس با و کس از لشکر تو آشنائی که در علم پس چون نفس بنای دهل کرد و کل از لشکر  
او که بنفشه و کل باشد مخالفت عقل و تقوی که مانند و محرم لای آشنائی ایشان میزند زبان

سوسن را نطق و چشم ز کرم را خاموشی نظر کردن را و بجهت خبر رسانیدن بعضی را بصد و گفتار بیفهم  
 و سبب معلوم کند و نفس نیای را اعلام نمایند و در بسیاری از نسخ بدل کل بپندارند و کلام  
 و در این وقت قاعله بر داشتند و خواهد بود و نه صبا بپندارند و کلام را با بپندارند و کلام را با بپندارند  
 و غازی که در بعضی نیای گفت و بعضی نماید که در مصرع اخراج شعر چهارم کلام را با بپندارند از  
 چهار وزن شعر آورده شده است این در کلام شعر این را از آن شعر شده است حسن و معلوم گوید  
 بهر اگر چه در بعضی خون بود که خون من بر بر برای تو با بپندارند و سبب معلوم شد که کلام در این ساکن  
 بخوانم نه مکرر و در آن اخراج بجهت قلیل باشد تا بعضی این شود که نفس نیای نطق و نظر سوسن ز کرم  
 به بعضی نصب است و از جهت آن شعر **آخر** به بعضی معنی است که بپندارند  
 صبا آب نوید جواب غوی را بعضی معنی رای تو معنی شد که بپندارند و کلام را با بپندارند  
 و اگر چه هنوز ثبت نکرده باشد قاعله بر این غوی بعضی در آن را بر این نوید و این کلام را از آنست که در  
 آن صورت بپندارند و چنانکه نوشته و روی آب صورت بپندارند و صبا اصطلاحات گفته است  
 که بر آید بعضی در حال آمده است و در این وقت معنی آن میشود که هر چه اقتضای رای تو است بپندارند  
 باشد و دانسته که توجه غوی خواهد بود و پیش از آنکه تو بپندارند و این بار بپندارند و قاعله بر این  
 معنی خواهد بود رای تو غوی میدهد و معنی اول و اول است **شعر آخر**  
 ترا عطفه عمری چنانکه به لاجش کند کبش نالش عطا یگیری را چونکه کل شعر و قوت  
 بدان فن بعضی اصطلاحات اهل فن است و پیش از شروع و در شرح شعر ذکر آنما میشود  
 و مانند قاعله از اصطلاحات ایشان بپندارند **اول** در معنی طالع جانوست از غوی از  
 فلک البروج که بر افق مشرق بوده باشد و مقابل آن و غوی است که موافق مغرب بود و از اساجد  
 غالب که بپندارند و قاعله که بر افق مشرق و فلک البروج را بداند و به جهت کثرت آن در خانه که  
 جزو ایشان طالع نظر است تا خانه چهارم و دم او تا دو کویند و آنچه در طالع جانوست که خانه دوم و  
 پنجم و ششم و یازدهم باشد و اما خانه که کویند آنچه در طالع جانوست که آن سیم و ششم و نهم  
 و دوازدهم باشد و اما خانه که کویند **فرس** معنی آنجا که جانوست فلک البروج که بپندارند

اینجا

اینجا  
 بعضی  
 و در طالع

در طالع

مقدمه و در این کتاب  
مقدمه و در این کتاب

حد  
خارج

مشتا

کوکب

کوکب

از کعبه طالع بر توالی بروج مثل بقدر که باشد نفس بر توالی و جزو استقبال هر وقت آن طالع  
 که در وقت مقابله تیر پان تیر که تقابل است و آن روز باشد **ششم** بدانکه بخان و  
 دوازده کانه را باغها مختلفه بر کوکب ستاره وقت که در اندیشه کاه یک برج با دوج تمام را یک  
 و هفتاد از اعانه آن کوکب گویند و کاه هر یک برج از بروج را چند وقت کنند آن اقتضای کوکب  
 وقت که در هر یکی از این حصه سواوی کنند هر حصه از آنرا و هر یک کوکب گویند که با و ده  
 و اگر هر یکی را پنج حصه کنند و هر حصه را یک کوکب دهند و او را ده کوکب دهند و بدینا شد  
 مکه در غرض **چهارم** بدانکه هر چه در وقت و من مثلثه آتشی اند و در وقت  
 و یک مثلثه ساقی که در روز و از اول و در وقت و سلطان و عقرب حوت مثلثه آبی اند و  
 او را یک مثلثه آتشی روز آفتاب و مشتری در محل است و مشتری را بر آفتاب مقدم دارند و در آفتاب  
 مثلثه خاک بروز و مشتری در محل است و مشتری را بر زهر مقدم دارند و او را بر مشتری  
 زحل و عطارد و مشتری در محل مقدم دارند و او را بر مشتری آبی بروز و زهر و  
 مشتری و مشتری در محل مقدم دارند و در **پنجم** بدانکه هر یک از ستار است  
 اختصاص بدی که از طالع است که در رجات دیگر نیست و هر کوکب آن اختصاص بدان قدر  
 نیست و آن در جبر و در غیر شری آن کوکب گویند **ششم** بدانکه هر وقت و فوج است یک  
 و بلبلان و دیگر بلبلان که بقای عمر طریق است و بلبلان از اهل الج کوکبند و آن اختیار است و طالع  
 بمصر که تا نو و بلبلان را که خدا و بروج یکی از بروج است اول شمس دوم قمر شمس **ششم** طالع  
 تا جبر و اجتماع مقدم چهارم هم التعداد تا جبر و استقبال مقدم پنجم و در طالع بر هر یک  
 از اینها که در وقت و طالع باشد و طالع است اگر چه یکی از اینها در وقت و طالع باشد و طالع  
 بروج و در طالع خواهد بود و آنچه مذکور شد که در ترتیب اول شمس مقدم و بدانند و در وقت  
 که تولد بروز باشد و اگر تولد پیش از نظر قمر کنند بعد از آن شمس طالع که خدا آت که بر  
 بروج بروج هر یکی که بروج در آنست سوا باشد یعنی صاحب خانه باشد یا یکی از شرف و حد  
 آن در آن بروج باشد او را یک مثلثه باشد و جبر آن در آن بروج باشد **هفتم** بدانکه



بَابُ الْإِيمَانِ

است و از این دو طریق میتوان مضمون خود را اول آنکه اسبی که مثل دو کلاه بر سر است بر سر او  
امروز بر آنکزی پیش از آنکه نشاندند و در زمانه ای بود که در زمانه عالم است یعنی عالم ابد و محصل آنکه  
زمانه سبقت هم که در وقت آنکه زمانه بجز حرکت خود در آن ایستاد و آن است که حرکت خود بجز از سر  
مقدم آنکه از آن است که امروز بر آنکزی و در آن عالمی بود که امروز در آن قرار بود یعنی زمانه عالم ابد بود  
محصل آنکه داخل دو دوزخ گذشته میشود و از این معلوم میشود که بر او استیلا از سر زمانه است  
بجمله آنکه زمانه بجز حرکت خود موقوف گذشت و امیر و آن استیلا وجود آنکه در زمانه است و از آنکه گذشت  
مخواست بجز استیلا بر آن از زمانه خود را بر دوزخ گذشته برساند **و من قال لا اله الا الله**  
**عز ابن تغلب ع** العی جعفر عظیم قال لما سمی بالنبی صلی الله علیه و آله قال ما زال المؤمن ع  
تلا من لسانه و لا یأخذ یارونی بالخارج و انما السبع شئ لم یضرب اولیائی و ما ترددت فی شئ ما فاعله  
کثر دینی و وفات المؤمن بکرم الموت اگر مسأله آنکه در جواب **اقول** قوله لا اله الا الله  
بقوله و لا الا قبوله فان کما قد یومر و یعتقد به من التوسع **ثم فیه سؤال الا ان**  
اسدما ان منشأ التردد هو عدم العلم بالاربع فهو انما یكون من الجهل بکف ذنب سجنانه ذلك  
الی نصب و انما انما یستغاد من ان المؤمن بکرم الموت الذي هو لقائه سجنانه فلیزم منه تارة  
سجنانه انما بکرم لقائه و ای صاحبنا فی التبع علی الله علیه و آله انه قال لا اله الا الله سبحانه و تعالی  
که لقائه که الله لقائه و ذلك بان یافق کونه مؤمنا **والجواب عن الاول** من جهة الاول  
ان فی الکلام اخبار و الاخبار و انما قد تفرقت فی وجوب علی التردد کثرتی و وفات المؤمن **الثاني**  
ان التبع انما کثر فی الامتنان بعد ما کما کثر فی الاحتیاج للمؤمن عند قوته و ذلك لانهم من العادة یتردد  
الانسان فی مسائل من یزعم و فعل انما بکرم و عدم فیهن یقتضی و یجاد به فانه یبطل من غیره و قد  
یحتمل من الاکرام و الاخرام بالتردد و عن الادلال و الاحتیاج بعد من فی الکلام استعلاء و تمسک  
**الثالث** بان قد تفرقت الاخبار بان قال فی ظهر للمؤمن عند احتیاجه من اللطف  
الکرام و العیارة و انما یطعن که امر المؤمن برغبه فی الاقبال الی جوار الله ثم یقول تارة یرید  
بیرغبه فی حصوله و تارة یشتد فی المعاملة معاملة من یرید ان یولم حبيب لما یستقیم فیه عظم الله

للرئيس فهو منزه في انه كسب بمصل ذلك الالم بوجوه عقل تاذ به فلا يزال يظهر له ما يرغب في  
 بتعقبه من اللذة المحببة والراحة العظيمة الى ان يرضى به ويرغب فيه **والجواب على الثاني**  
 ان الموت ليس نفس فقد الله مكرامات من حيث الالم الخاص له لا يستلزم كرامة لقاد الله وهذا  
 وقد تقرر السؤال الثاني هكذا المستفاد من الخبر الاول ان كل من يذكر الموت يستفاد من الشا  
 انه يجب ما ليس من حيث لقاد الله الا الموتى بحيث التوفيق وهو ما يخرج من كرامة الموت غير موقوف  
 بوقت كذا من قبل الله جعل الاول على قبل الا حصل بعد ما اعد الله له من كرامة اول  
 الاربعة والتم الكثير والآية على ما لا الاختلاف ومما يتبعه من كرامة لقاد الله على ما لا  
 اتمه من الموتى فانه ما بين ما يؤمنه من الموت **حدثنا** ربيع الكاف من باب ربيع  
 ربيع عن ابي جعفر عليه السلام قال ما علمتم فتولوا وما لم تعلم فتولوا ان الله اعلم ان الرجل يترجم الاجرة من  
 يترجمه الله ما بين السماء والارض **اقول** ان في الحديث كماله **احد** ما ان قوله  
 اصحابه يعلم على انه يعلم ولكن اصحابه وموافقه قوله ما لم تعلم فتولوا **ثاني** ما ان قوله  
 يترجمه الله ما بين السماء والارض اذا سئل الرجل منكم عما لا يعلم فليقل ادرى فلا ينهقه السائل ولا يرفع يده الا اذا  
 ان في ان الحديث الاول خطاب لمن كان من اهل العلم وكان اصل العلم حاصله له وان لم يكن له  
 بخصوص ما سئل عنه وكان عالما به لكن على وجه لا يحصل الجرم بالانكار او التاخي بخصوص **الثالث**  
 منهم وبعد ذلك نقول ان الاشكال الاول يمكن ان يدعى بوجهين الاول ان يقال ان الحديث  
 الاول لما كان خطابا الى من كان عنده اصل العلم فحصل على السؤال انما في الجملة باعتبار حصول  
 عنه فيصح قوله ان الله اعلم ان اصل علمه اتم ومستقلاته اكثر اعتبارا وتعلق عليه جميع معلومات  
 السؤال وحضور هذه المسئلة التي لا يعلمها السؤال والثاني ان العلم كثيرا ما يطلق على الغنى  
 القريب هذا شائع رافع كائنه بلان علم الفرو ولا بد ان جميع مسائله خاصة وعامة بل لا بد ان له  
 نحوها او غيرها فيكون سبب من العلم بجميع مسائله ولا يخفى ان من كان اصل العلم حاصله له يكون  
 له الغنى القريب اذ لا يجمع ما سئل عنه فاسئل عنه وان لم يكن عالما به لا تعلو ولكن لقوة تارة  
 لا بد ان يكون عالما بهذا الغنى ولكن الله اعلم لكونه عالما به العلم بالفعل والاشكال الثاني منظمه

في الحديث  
 هذا



بما ذكره وتوضيحه ان قوله الله اعلم شمر ان السؤل من اهل العلم لان المعارف ممدوم من العلماء  
 الذين لم يسل لهم عزم بمضمون ما يسألون عنه وليس لجاهل ان كان لا يجوز صدق عنه بخلاف العالم وايضا  
 افضل التفصيل يقتضيان يكون التكلم بقول الله اعلم علم والجاهل اعلم له اصلا بخلاف العالم فان  
 عنده اصل العلم وهذا وقوف المحدث الاول بحرفها بالهاء المهملة اي غير فائدة التصحيح تحريف الشيء  
 تغيره وفي بعض نسخ الكافي وتحريرا بالحاء المعجمة والراء المشددة اي يقطعا وفيه تنبيه على انه لا يجوز  
 فهم القرآن وتاويله بحرفه والرائي والفكر فكذلك مشتقة لفعل مطلق محدث اي يحرفها غير ما بعد  
 ما بين والعالم سقوط اليهم عن قوله ما بين من ظلم التسامح ويمكن ان توجه الجواب في التسامح بان الابعاد  
 التي بين السماء والارض متفاوتة بحسب تضارب بين الارض والسماء والوفاة لغيرها كاجد ما بين  
 السماء والارض من تلك الابعاد المختلفة او تقول ان المراد من السماء والارض الابعاد بين  
 مطلق السماء والارض متفاوتة فالبعدين الارض والسماء الدنيا اقل مسرة بينهما وبين السماء  
 الثانية وهكذا فالمراد تحريفها كاجد ما بين الارض ومطلق السماء وقوله في الحديث الثاني فلا يميز  
 مساء ان الجاهل لم يحسن يقول لا ادنى ولا يقول الله اعلم او يكتفونم انك في حقيقة وليس من ان  
 السؤل وقوله الله اعلم شمر ان السؤل من اهل العلم فاذا صدر الجاهل حصل التناقض فان عند  
 علما وقد يجزى الامر الثاني الى النظر او الاستعداد من الثاني وهو يكون ذلك سببا لسؤال الناس من  
 يتصور على الجواب بما لا يعلم **شعر ع** لا يزل يخلص وصفه يبع كورد كان كانون  
 امكن تلامه لغيره وانما علم احل وفيه اشكال فان كانون من شهود الشئ وتوز من شهود  
 فكيف لو وجد اهل كانون بعض الالب لغيره وتوز بودة الربيع وتوجهه يبعي الاول ان تبوة  
 المدة التي توز على الربيع فاجيب عن المدة ان كانون في الربيع الى توز بودة ما تم فيه وهو الربيع انما  
 ان الربيع لما كان واسطة بين كانون وتوز فكانت هو العالم للمدة وموصلها الى المدة  
 فبسبب علم المدة اكتسب بودة منها والثالث انه اشتد بودة الربيع حتى كان كانون في جنبه  
 عارض ملاين البردة وحاصلها كانت امكن لاسب الى توز وليس لاسب الى توز بالنظر اليه والربيع ان  
 كانون مع انه بعيد من توز لكون الربيع واسطة انهم وتوز في توز لان توز فيها لاسب فوارى

شعر ع

عن امیر المؤمنین علیه السلام

علی و الانکال ظاهر انما هو فی العیان الاخر و المعنی ان رسول الله علیه و آله ما علم انی علیه ای  
 عرض علیه ما علی حق علی انی فنت ما علی ام لا شعور منسوب الی امیر المؤمنین  
 اشترى الیکم الیکم الیکم الیکم عوضا تزون عنان الیکم فقالوا جمعا بالاشارة و الرضا علی  
 عوضا ان لا تنفی الیکم بل انکم الیکم اول بقیم و سکون کاف و جرم است جمع الیکم یعنی کف  
 و یکم نافی بکسر آموخ و جرم کاف و جرم مشدداست و یکم ناک بکسر آموخ و جرم کاف و یکم  
 هم است و یکم راجع بفتح باء و کاف و دفع هم یعنی ککلی است و یکم خاص بکسر آموخ و جرم کاف و سکون  
 هم از برای اسم فاعل است یعنی چند و در بیان یکم نافی و یکم ناک حرف ندا با موصول مقدر است  
 و معنی شما را که اشاره کرده ام بجماعت کنکان باین خود که ای کسانی که شما انکی است  
 چند و صریح و بلا را و عوض ککلی بر یکی با اشاره در ضامنند کنند که بر است در عوض که  
 سلامتی و نجات و بر ککلی است کتب علی علیه السلام الی معونه غرک غرض  
 تضار و ذلک ذلک غرض فاحش ضلک ضلک توکل بهک فکب معونه فی الجواب علی فک  
 غلی قدری بدانکه رد قول امیر المؤمنین علیه السلام غرک بفتح عین مجرور و تشدید زاء بعد از آنکه  
 ضل فاعلی از غر و راست بعد از آن غرک بفتح عین مجرور و تشدید زاء مجرور و ضل فاعلی  
 عز است فاعلی غرک و مضار بفتح فاحش و عطف است و ضار از اتصال با فصل است بعد از آن تضار  
 بقیم کاف بفتح ضاد هملا یعنی غایت است و ذلک اسم اشاره است بعد از آن ذلک بقیم ذال  
 مجرور و تشدید لام منخوڑان ذلک است فاحش بخلاف مجرور فاء از برای تفریع و اخش ضل امر از غیبه  
 یعنی ترسیدن و بعد از آن فاحش بخلاف هملا اسم فاعلی از غش است و مفعول اخش است و ضلک  
 بکسر فاء و سکون عین و کسر لام یعنی عمل است بعد از آن ضلک بفتح فاحش و عطف و دفع عین  
 و تشدید لام است و ماضی ضلک بوده است و تحک ضل ضارع از هک بعد است بعد از آن  
 بهک بکسر فاء و تحا نهاده و اخش و جرم فاعل است و هک ماضی است و در قول معونه علی  
 بفتح عین هملا ضل فاعلی و علو است و قدر بفتح فاحش یعنی مرتبه است و غلی بفتح عین مجرور و

هذا  
 منقول  
 عن  
 امیر المؤمنین

معه  
 علی علیه السلام

علی بن ابی طالب و قد بکبرتان و سکون و ال بعضه و کانت من بعضه قول حضرت  
 فکرمه و در ساخته است تراغرت و دوز و دنیای تو سر کرد منقار و فاند کن عود ذک و  
 و خوار می و دوز لغت می بر لای بد بختی اصل خود که شاهد دایمی و دستان بی و بعضی قول معروف  
 انت کبر الافرغ من من بعد و جوشد و عدل من بعضی بخت افغان نمودن من نسبت به  
**ثم اخرجني عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم فبعضهم من سبوا**  
**ابن المؤمن بن علي** اما انه قال لولا امر وعيسى عطا الله لكت على بنه  
 اقول هذا الحديث يمكن حله بوضع الاول ان يقال ان الضمان محذوف التقدير لولا امر وعيسى  
 عيسى عطا الله لكت على بنه وذلك لانه لا ينفخ دبر نبي الا المصلحة من الخلق ومنها دفع  
 استودعهم وتركهم فواجب بنه و خروصهم عن طاعة الله بما انزل على نبيهم فحقه الصلوة و الله اعلم  
 انه لولا اعتراض امر وعيسى عطا الله و وضع ما اوفى بعيسى لما ينفخ دبر نكت على بنه  
 ان يكون المراد من التصادي والقائلين بالوقفة عيسى عليه السلام وتوجههم اليه ثم دعوا ان عيسى اليه  
 فلم يبد احد اذ لا يبد احد نفسه وكان قوله هذا في حضورهم و ما رويهم من هذا القول انه لو لم يرض  
 عيسى عن طاعة الله و كان عيسى لكت على بنه حق ان التصادي يقر بان عيسى المانع الله و لا يسه  
 فثبت علم كونه المانع لان الله لا يبد غيره و نظير ذلك ما ذكره الصدوق في العيون في مناقق  
 الرضا عليه السلام مع اهل الملل انه قال لما تلقى انا ما زنى في عيسى عيسى الا ان كان طبل العباد فقال  
 جالسو عيسى ما يغفلت من كثرة عبادة عيسى مع انه كان كذلك افعالهم من كان معبوده لو كان  
 عيسى المانع كما زعموا الخ انت الشان يكون المراد من عيسى عن طاعة الله علمه و موله مرتبة  
 محمد صلى الله عليه وآله فكانه اعرض عما اوجبه بادة مرتبة محمد عن مرتبة و ليس المقصود منه تحقيقا  
 و روى انه لولا امر وعيسى عيسى عن مرتبة ما كان دنيما سخا لانه لو كان سبطا لكان من الاهل  
 لا ينفخ بهن الا سفل هذا قد روي لكنهم على بنه على ما اتفق من التوجهات و الاولاد الاخير  
 فعند الثاني كما لا يخفى **شعرا** في خو شيد بد بقاء و بقاء اهل ارسال  
 سائله و انه و هو صدق من الله و في في الخب منعت من ارسال اگر کسی پرسد که بنی

صک

شعرا

شعرا

عمر تک که در آن چند سال متعارف خواهد بود جواب کنی بعد از مراد مراد مراد مراد  
 سال بجای آنکه چون که ساعتی مراد روز متعارف است و روزی مراد ساعتی و روزی مراد سال بشود  
 و چون که ماهی مراد روز است پس ماهی مراد مراد مراد مراد سال خواهد شد و چون که سالی مراد ماه است  
 پس سالی مراد مراد مراد مراد سال خواهد شد و چون که صد مراد مراد مراد مراد و چون که هزار مراد هزار  
 سال خواهد است پس مجموع عمر مراد مراد مراد مراد سال خواهد است و چون که صد مراد مراد  
 هزار مراد مراد و هو المطلوب **روى في بعض الاخبار** رابع الاخر تعني بعضها  
 فبين منافع الاخرق اصنع هنا مجيزا رشا و اكرم لوالحسن و الاخرق قل بياحي ان يهلك من لا  
 يحسن الشرف في الامور و من لم يكن له بد صنعته يكتب في الجنة الخبر الاول و رشا الاخرق قال الخبر و  
 اكرم و احسن البوصلة الخبر الثاني يعني ان يعين من يرشد الاخرق الى ما ينبغي له او من يكرم البكر  
 يرشده له بكماله بالاستقلال الخبر و صلواته **شعر فارسي** شمس بلا شيطانه

حکایت

شعر فارسی

و تغلبين لا يش يريد و جبريان كره كره يمكن نشود شمس و لغت عربی میخیزد و است ثلاث ست است  
 و از ترکیب آنها بوسیله حاصل میشود و تلبس و لغت عربی کلمات لا میخیزد و است از ترکیب آنها  
 سبب هم میرسد و بعد چون لغت عربی نقل شود آب خواهد بود و وجه میخیزد و است از ترکیب  
 اول و غرضی کافی بر پیدا میشود محصل معنی آنکه بوسه طلبیدم از سینه اش و بر میان کرد و کن  
 ممکن نمیشود **قال الله سبحانه** في سورة الفل امن يخلق كن لا يخلق انلا  
 تذكرون و لكن تعدوا نعمه الله لا تحصوها از الله لغت عربی و هم و الله يعلم ما ليس من و ما ليس  
 و الذين يحدون بين دون الله لا يخلقون شيئا و هم يخلقون اموات غير متناهين و ما يشعرون  
 ايان يبعثون و فيها اسئلة **الافول** ان من مختصة بلذوى العقول فكيف جبرها هنا  
 مع ان المراد بها الاصنام **الثاني** ان هذا الزام للذين عبدوا الاصنام و سموها الهة فقد  
 جعلوا غير الخالق مثل الخالق فكان ظاهرا و مقصدا لان في امر لا يخلق كن يخلق **الثالث**  
 ان العدد و الاصنام بمعنى واحد يمكن المعنى ان تعدوا نعمه الله لا تعدوها و هو مثل ان يكون  
 رزبه لا يتعدو **الرابع** انه كيف عبر عن الاصنام بالوزن و التون فعمل يخلقون مع ان الجمع

و هو في الاسفل  
 ان يخلق كن

بما من قولهم يقول الخامس ما نأخذ قوله سبحانه غير اجاباً وبعد قوله ثم اموات

**والجواب عن الاول** انه تعالى خاطبهم على وقوفهم فاتهم بقوله الله

وبعد فلما جردوا من الدنيا والموت فليس قبل ان تكون مقتدماً باطلاً على الحكمة فيقتضون ان يتبعوا منه

وهو دعوا لان بقوا على مقتدماً فقوم ان مقتدماً هو صواب قلنا الغرض من خطاب الانبياء

خاطبهم على غير ما علم عليه خلاف مقتدماً لم يفهموا ولو ان المراد غير الاصل من الجماد او على ما يمكن

ان يجاب عن اصل السؤال انه سبغ استعمال من في الابدل لا تفرق بين جعل فعل عليه حركة وغيره

فيه امر وعنه الثاني انهم سوا بين الاضمار وخالفها وخالفها سبحانه من جهة المسمى

وعبادتها كعبادة غيره فقد سوا بين خالفها وبينها تصح الابتكار بتقدم انهم كان وانما خالف في الالفاظ

ذكر الخالق اما لا لا شرف ولا نه هو المقصود الاصل من هذا الكلام فقلنا ما وجدنا في قوله سبحانه

سوا بينه وبينها فقال الله عن ذلك علواً كبيراً لان الاوليات الثاني في الوجود اشرف على

**وعنه الثالث** ان القدر غير الاجزاء حال التسخير لا يطبقوا عدداً وبلوغ احوالهم

سنة العنبة قلنا ان نقول ان فيه اضماراً وادخيره وان يرتدوا عند نعمة الله لا عند ما ونظير قوله

فقالوا انتم ابي الصلوة فاعلموا اني اذا اذنتم الى الصلوة **وعنه الرابع** بطلان ما في الجواب

عن الاول **وعنه الخامس** ان نأخذ قوله تعالى غير اجاباً انها لا تقبض وهذا جوده ولبت

كانت في البيض والاجساد البتة فقلنا ما بلغ من سوا فكانت قبل اموات في الحال غير اجاباً في الملا

او نقول انه قال غير اجاباً ليعلم انه اذا وادتها اموات في الحال لانها سقوت كما في قوله تعالى انك ميت

وانهم ميتون **قال الله تعالى** في سورة ابراهيم وانما كن من كلمة سلموه وانما عند

بغيره لا خصوصاً وفي هذه الآية سؤال وهو انه كيف لا ينفذ لفظ الكلام انه سبحانه لم يهلكنا

سائاه ولا يصنام كقوله فما سائاه فان اجاب بان الغنى وانما بعض من جميع ما سئلوه لامن

كل فرد قلنا فيه انه لا يحسن ذلك في قلم الانسان بالنعم التي لا تعد ولا تحصى وانه لا يتأمله

قوله تعالى بعد وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها فان ظاهراً كثرة النعم من الاشياء المتكثرة والاشياء

المشوقة ويمكن ان يقال ان بعض الذي اعطانا هو الاكثر من جميع ما سئلناه وهو الاصح الاتفق

التي هي

ثانيها شأنا ومعادنا بالنسبة الى البعض الذي يعطانا وهو الاقل الذي منعهنا المصلحة البنية  
 ليجن الامتنان به ولا يكون مناسب لما بعد وقيل هو ان يعطى من اصل النوال وهو انه يجوز ان يكون  
 على احدى جميع السائلين بعينه اكثر من فرد مما سئل به جميعهم وبهذا المقدار يبيع الاخبار في لا يترى ان يعطى  
 كل واحد من السائلين بعضا اكثر من فرد مما سئل به فتصح ان يعطى جميع الناس من كل ما سئلوا به لكن  
 راعى المصلحة والحكمة فاعطى كل واحد واحد ما هو الاسهل والافصح **قال الله تعالى**  
**في سورة النحل** وَيَعْبُدُونَنِي دُونَ اللَّهِ مَا لَكُمْ بِالْمَلِكِ لَكُمْ رُزُقًا مِنَ السَّمَوَاتِ الْأَرْضِ وَلَا يَسْطِيعُونَ  
 دُونَ هَذَا الْبُزْءِ سَوَاءً أَمْسَدْتُمُوهُمْ أَمْ أَكْرَمْتُمُوهُمْ لَا يَمْلِكُ لَكُمْ تَمِيمٌ وَلَا يَبْطِغُونَ دُونَ  
 أَنَّهُ أَفْرِدَ نَظَرُ الْأَلْفَةِ نَظَرًا وَجَمْعُ نَظَرٍ إِلَى مِثْلِهَا وَنَظَرٌ قَوْلُهُ تَعَالَى وَجَعَلَ لَكُمْ مِنَ الْأَنْعَامِ  
 الْأَنْعَامَ مَا تَرْكَبُونَ لِيَسْتَوِيَ عَلَى ظُهُورِهِمْ فَافْرِدَ الْقَصِيرَ نَظَرًا إِلَى لَفْظِهَا وَجَمْعُ الظُّهُورِ نَظَرًا إِلَى مِثْلِهَا  
 وَأَيُّهَا عَمَّا أَنَّهُمَا فَهَذِهِ نَفْخُ اسْتَطَاعَةِ الرِّزْقِ بِعَدْنِي مَلَكُهُ فَكَانَ الْعَقْدُ لِلْعَدْلِ نَفْخُ الْمَلِكِ هُوَ نَفْخُ  
 اسْتَطَاعَةِ الْخِوَارِ لِنَفْخِ اسْتَطَاعَةِ ضَمِيرِ مَفْعُولٍ هُوَ الرِّزْقُ بِاسْتَطَاعَةِ مَفْعُولِهِ عَنِ  
 مَطْلَقِهَا وَالْعَقْدُ لَا يَمْلِكُونَ أَنْ يَرْزُقُوا وَلَا اسْتَطَاعَةُ لَهُمْ أَصْلًا لَا فِي الرِّزْقِ وَلَا فِي غَيْرِهِ وَيَكُنْ  
 يُقْبَلُ بَلَدُهُ لَوْ قَدَرَهُ ضَمِيرُ مَفْعُولٍ عَلَى مَعْنَى وَلَا يَسْطِيعُونَ كَانَتْ مَعْنَى عَلَى مَعْنَى أَوْ كَوْنِ الرِّزْقِ  
 أَسْمًا لِلْعَيْنِ لِأَنَّ الْإِنْسَانَ يَجُوزُ أَنْ لَا يَمْلِكُ الشَّيْءَ وَلَكِنَّهُ يَسْطِيعُ أَنْ يَمْلِكَهُ لَوْ جُودَ الْأَمَلُ وَالْعَقْدُ  
 عَلَى اكْتِسَابِ مَلِكِهِ بِخِلَافٍ هُوَ لَا فَائِهِمْ لَا يَمْلِكُونَ وَلَا يَسْطِيعُونَ أَنْ يَمْلِكُوا **قال الله سبحانه**  
**تعالى** قُلْ أَدْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَسْطِيعُونَ كُفًّا الْقَضَاءُ عَنْكُمْ وَلَا تَحْوِيلًا فَمِنْ هَؤُلَاءِ  
 نَظَرًا لِقَدَرِهِمْ مَا جَعَلَهَا هُوَ أَنَّهُمْ إِذَا لَبَسَتْهُمُ الْكُفَّةُ لَا يَسْطِيعُونَ ضَمِيرُهَا لَا تَحْوِيلًا  
 الْقَضَاءُ مَعْلَمٌ مِنْ مَحَلِّهِ وَأَشْيَاءُ فِي مَحَلِّهَا وَكُفَّةُ الْقَضَاءِ تَحْرِيكُهَا لَا تَقْدَرُ عَلَى الزَّالِ وَحَدِّهَا  
 فَكَيْفَ يَقْدَرُ عَلَى الزَّالِ نَفْخُ الْإِتِّبَاتِ وَجَوَابُهَا أَنَّ الْمُرَادَ مِنَ الْقَضَاءِ عَمَّا تَحْوِيلُ الْقَضَاءِ وَغَيْرِ ذَلِكَ  
 يَقُولُ لَا تَحْوِيلًا مَعَ الْقَضَاءِ **قال الله سبحانه** فَمِنْ هَؤُلَاءِ مَا كَانَتْ تَحْوِيلًا  
 مَا كَانَتْ تَحْوِيلًا وَفِيهِ مَوَالٍ وَهَوَاتِمُ مِنْ بَيْنِ ذَلِكَ عَلَى أَنَّ الْأَوَّلَى الْمَرْفُوعَةُ بِالْأَلَمِ وَالثَّانِي خَالِفُهَا  
 عَلَى مَا جَاءَ عَنْهُ بَلَدُهُ عَنِ مَوْلَاهُ كَيْفَ الْكُفَّةُ الْأَوَّلَى الْكُفَّةُ الْثَانِي الْقَضَاءُ وَفِيهِ أَنْ تَحْوِيلًا

انفجرت الان

انفجرت الان

انفجرت



نماند که دواج در وقت نیز از اغراض است و لیکن جواب شیخ آنست که مطلوبی از آتش گریه آنست که  
هرگاه گریه کن شکسته باشد آتش نیز مغلوب شکسته خواهد شد و اگر مراد دواج هر باشد از  
صیغه است یعنی آنکه شکستن دواج شی باعث شکستن و مغلوب شدن آتش است

ایضا

**شعر آخری** آب کند بنور درخش و چند آنکه در وقت و ظلمات صفای گوهر  
احمر شکست آورده اند که چون اسکندر بظلمات رفت و اینجا از ستم ستوران لشکر کشت  
بر خاست شایه بصدای تم ستور که در دستستان زانند و حقیقت آنرا از اسکندر سوال  
کردند و جواب گفت که اینصدا از چیزیت که هرگز بر دارد پشیمان خواهد بود و هرگز بر نرود  
پشیمان خواهد بود و جوی اندکی از آن برداشته و چون از ظلمات بهرین رفتند و مشاهده  
کردند جوهر مقبض بقی بود که آنکه بر داشتند بود و در تافت خود دیدند که چرا بیشتر بر نداشتند  
و پشیمانی بهر آن ظاهر است چرا که هر چه در این مقام سهیلی خون او در شنان است و بدین  
مقتضای صفت شعر واضح است **شعر آخری** روزی خوردن و شادی

ایضا

فناط طریق نام هفته است اگر هر ماه رجب است بدانکه در زمان قدیم متعارف  
بوده که در هر سه شنبه ملوک جشن میگرداند و بی خوردن و عشرت مشغول میشدند و  
در آنال که حکیم ابن قصبه گفت غر ماه رجب بحسب اتفاق سه شنبه بوده شاه از راه دولت  
که در آن سه شنبه بواسطه نظم ماه رجب جشن نکند و مجلس مختلف از آنوری خطاب بپناه  
کرده میگردد که اگر چه غر ماه رجب است اما روزیست که ماه هفته است یعنی در وسط هفته

ایضا

لواست و از قدیم الام ملوک این روز را بیشتر کند اینداند **شعر آخری**  
آن ابروست گشت که شاک سبیل او تاریخ عهد آذ و پنهان و بحسن است بدانکه مقرر  
که هرگاه امر عظمی در میان قومی واقع شود و خواهند بود و وقوع آن واقع و امید داشته  
تاریخ عهد خود مازند و صیغه شعر آنست که منتهی جان ابروست گشت در وجود فیض و احسان که شاک  
سبیل آن همه بود و فیضی حاصل و بی اعتباران چنان همه و عظیم است که سوره آذ و پنهان و همین  
با وجود کثرت فیض آنما آن شاک از اعوان دانسته تاریخ عهد خود خواسته اند که هرگاه از تاریخ





لَا تُفَكِّرْ

**شعر آخر** بر زمین خضر چو عقدا بخت گداشت بر لبان بخت

مکشد سرانجام گرفت ابادی جمع ابدی و ابدی بخت میخیزد خفته است بداند که بخت بریه  
و سپه است که چون طفل متولد شود انگشت متصدست چنانکه بر کند مثل کبک که چینی  
بخت او را انگشت بجام و ابرغان کرد و بیکدنا آغاز کند و بداند که در عالم عقود و مقر است که  
از اصابع خضر بری خضر و خضر و منی لایزال آوند و از این جهت بسیار از شعر این حکام  
در کثره و عداد گویند فلان از دست چپ ابتدا ساز کرد و بداند که کلمه بری در مصرع اول عرف  
مناظرین نیست بلکه در این نمودن آن مخصوص همانا است یعنی شعر است که که چنین بخت طفل چون  
از نادر متولد شد و از تنگای عدم قدم بحرایی وجود نماید یا وجود عدم ابد او شعر است  
چون اگر مرتبه الوفا است اجتماع عقد یعنی گرفتن حساب بقضای تو که گشت یک خود پس بعد

انجام

از آن لبان انجبت مکشدن سرانجام را گرفت شروع میکند نمود و بعضی که از علم عقود اطلاق  
نداشته اند شعر را بخوبی دیگر گفته که اند که او شعر آن نیست **شعر آخر**

نهشان کراخی صبح شود غولم خورد و غذایین طایرین کان ابدی اندوخت و این شعر در  
دو وصف لشکر غور است و غنی نماید که در علم هفت ثابت است که زمین داخل بحر و طایر  
طیالان و غور و اسیر غر و طایر و فلان نفرات و غنای سران همیشه مقابل انسانا اگر انسان در دست

الارض است آنند و غول الاخر است آن سبب طاعت میشود و بالکسر معنی شعر است که اگر  
بتهنای آن لشکر افریق و صبح از اینجا طلوع کند از کثرت و شتی افاضل زمین که همیشه معبود است  
و بر طریق نمیشود بر زمین فرو رود و شب خام نمائند و مانند خورشید نیست که نهشان کراخی  
طلوع آن باشد و بخت مقابل شب موجود است بلکه از غایت بتهنای ایشان شبان عالم را از غور

در غنای ارض فرو رود و از عالم بر طرف شود و ممکن است که از ابد اندوخت و صف بتهنای باشد  
و بالکسر معنی طلوع است و از دست **شعر آخر** مکرر اندود کردن

ذکر مقصد میرسد با صفت و در این مصرع میروید و با حلاشان بیشتر میزد و در بحر  
مهر خاتون و این خبره مرقد میرسد با دکان حواریت که در شعر میگوید که شمع که خطا

انجام



سؤال عرفان

يقضي الصلوة فلا يقص من الصلاة ما يكون في من التيمم اذ مع الغذاء الصالح ينبغي التيمم فيه  
 لا في الصلوة **سؤال** ان قبل قد وضع الاجماع على ان محمد صلى الله عليه واله والاضلع  
 ابراهيم عليهما السلام والود قد ورد في الادعية السؤال عن الله سبحانه ان يسلم على محمد وال محمد  
 صلى الله عليه وسلم والحمد لله الذي انزل القرآن من منزله **والجواب** انه ليس المراد ان يكون  
 صلوة على محمد واله كصلوة على ابراهيم واله بل المراد السؤال عنه سبحانه ان يسلم محمد واله ليعفو  
 لهم عن الخطيئة والاعمال كما فعل ابراهيم واله ما استحق من ذلك فالسؤال يقتضي التيمم الشخصي  
 لهم منه تعالى وان كان اضلح الاستحباب ابراهيم واله ولهذا نظير من الكلام في الامارة وهوان  
 يقول القائل ان كسب عبيد فيها معنى القهر واخس اليه اكره ذلك لان كما كسب عبدك ولحسن  
 اليه كما احسن له جلدك من قبل فانه لا يرد مسئلة الخاق الولد يريته العبد بها الاكرام ولا القسوة  
 بينهاها به لكسوة والامانة وما تلتها في القدر بل يرد الجمع بينهما في الفعلية والوجود وان ولا  
 استلزاما لانا وادرم اعطاء اياه عند فراغه من عمله ثم عمل العبد من بعد ولا ينافي ابراهيم وعشره ولم  
 يفتح ابراهيم عند فراغ الاتقان من العمل اعطاه الاتقان ابراهيم كما اعطيت خلا ابراهيم ويقول الاجير  
 نفسه او جاري كما رقت ابراهيم بالاس ابراهيم ولا يقصد بذلك القبول بين الاجير في عمله  
 ولا السؤال في الخاق الثاني يريته الاول على وجه الخطأ من منزلة النفس لم يفتقر هذا القول  
 في مسئلتنا الله سبحانه الصلوة على محمد واله كالمسلم على ابراهيم واله

سؤال عرفان

**سؤال** يابوسفء النمام قال يعقوب عليه السلام ولذلك يجهل بك ذلك ويعلمك من تاويل الانبياء فيهم  
 يفتنه عليك وعلى اليعقوب كما انما على ايونك وقوله هذا يدل على انه علم كون يوسف نبيا  
 وذلك بان قوله بعد ذلك لاخوته فلان باكله الذئب انتم غفوا ولون من دجهم احدا  
 انتم علم كون نبيا فلا يجوز ان باكله الذئب ان لحم الانبياء محرمة على الواسين فانيها انتم تعلم  
 انتم يجهل به ويجهل من تاويل الانبياء اكل الذئب اياه يمنع عن ذلك **والجواب**  
 ان قول يعقوب كذلك يجهل بالحق تاويل النمام يوسف وقصير لرفاه وكان يعقوب يرحم ياول  
 رفاه على حكم رفاه البئر التي منها تسقى ومنها تطل ويكون التاويل لها مشتركا بالمشبه وما كان طيبا

[illegible]

وَجِبْ

فقد انه على القاعدين عن صورة محمد اللهم ابداني فيهم خيرا منهم وادعهم في شراهم  
 وضربوا الآن احدا فانه لو لم يكن شيئا فكيف قال الله سبحانه ان سيدهم بشر مثلنا عليه  
 واثبته ان الترتيب من افعاله سبحانه فكيف مثله الترتيب والاشراك والخراب لما في الاول بقا  
 العربي تصف الاشياء بما يعتقد في حق من كان يعتقد ذلك بالاولا وكذا هذا كنهه فاعلم  
 على خلاف الاعتقاد الخاطيء فلذلك نظائر القرآن وما اشار اليه من ان تصدق  
 انك انت النبي الكريم مع انه لو لم يكن كان وقال سبحانه عن موسى عليه السلام انظر الى اليك  
 انك ظلت عليه فاعلم ان هذا هو الحق الحقيقة الذي موافقه عن فعله وانما الاول في اعتقاده وقال  
 حسان بن ثابت قد علم على سبيل ما جاء به النبي صلى الله عليه واله الجود ولسنه يند شريكا  
 لمحمد الفداء ولو لم يكن النبي شرا من تلك التبريل قوله تعالى ذلك خير مما انتم تتعبدون فذلك  
 المراد منها والحق انه لا شر في اعتقادهم فاعلم في شراهم وانما الثاني جبانته لو لم يكن الله تعالى  
 ان يفعل التبريل ان يخلق شرا ولكنه سئل النبي عن الاشراك من خلقه وبنهم عقوبتهم وانما  
 ويمكن لمجرب من ذلك بوجوه اخرى ان النبي لم ينعزل كما شعروا بهما

شعبان

[illegible]









و بعد از ظهر حلال گشت این فرض چگونه میشود جواب این کثیر بهیت که منبشر

و بعد از ظهر حلال گشت این فرض چگونه میشود جواب این کثیر بهیت که منبشر

و اضحی بود که کسی را زاید بیند شخص را در او روز او را بجمام و بدن چون روز بلند شد او را  
 خرید و در وقت ظهر او را آزاد کرد و در عصر او را بنکاح خود در آورد و جماع کرد و در نوبه  
 و در نوبه حریف از آنها را کرد و در وقت عشا کاهه نماز داد و در نصف شب او را بک طلاق داد  
 بعد از صبح رجوع کرد و چون روز بلند شد با طلاق گفت و بعد از ظهر رجوع کرد **مسئله**  
**الأول** ماضی المرئیه یا المذهب سوی حرکت بهیضه اللسان **و الثاني** فی اتی  
 قول بانجاء السلة حرکت قامت مقام الجملة **و الجواب** عنهما انها بکذا  
 فی الامر من اولی الواقع بعد از این بقیه حرکت المیزه البیضه ثم تحتل علی قیاس تحسین المیزه بالفضل  
**حديث** یعنی من اسیر المؤمنین علیه السلام قال من أكل البغفة وقذف البغفة  
 واستعمل الخبثین من الثوم واللوم والعلوص حاله فمرة العين البغفة ما بقى من الغذاء  
 لحلال الانسان والبغفة ما منشر الطعام حال الخوان بخلاف ما في حلال الايسمان  
**سؤال** شخصی داخل خانه شد که در اینجا نمی ماند و می رود و داشت و رفت و دیگر  
 با شوهر خود در خلوت بود پس چون نماز او را دید نماز و روزه آن دنیا طل شد و نیم بر شوهرش  
 حرام گشت خوهر این چه نوع است **جواب** ان شخص داخل شوهر زن شوهر را بود  
 بسبب آنکه خبر مرگش باور شده بود شوهر کرده بود و آن روزی دیگر قضاء نماز و روزه او را  
 بیکر کند و بجهت رسیدن آن شخص نماز و روزه او را داخل میشود و آن دیگر می شود شوهر حرام  
 میشود **شیعری** و محقق الاطراف ثانی له انتیب فاجاب بما قل من الخب  
 حرام والواو محض ریب و محقق علیه التلبی والمراد بالاطراف الاعضاء الظاهرة والمراد  
 بالانتساب بیان النسب فالخبر ان ریب علم ان الاعضاء ای لطیفة الاعضاء و ذلك عبارة عن خبر  
 بما قلت له یمن بسبل حتی یعرف ان فاجاب بان قتل الخبلی حرام والاشکال انما هو فی الجواز یمن  
 ان لا بد من له فی هذا السؤال الظاهر و رفع الاشکال ان یمن یمن یمن خبراً انما یمن و الجواب  
 یمن یمن و الجیب من ارفع خبرنا و هو قوله حرام حتی یظهر منه یمن و هو کونه رقیباً فی یمن مکانه

حديث

سؤال

شیعری

النجابة تسمى في نكاح مؤلا فالابي عبد الله عليه السلام  
 عليهما آثاؤه وابن آثاؤه والوزن المونور أعلم أن المنيول في كتب الدنيا ثار فيه من  
 والذي يظهر من كتب اللغة أنه مسموز ولعله خفف في الاستعمال أن آثار الدم وطلب الدم  
 والمراد بها الألبسة قوله ثاراهه يحمل معنيين أحدهما أنك الله طلب اقمه من راع الله  
 ويحتمل معناه ثار أي أهل ثار الله ويكون إضافة الثار إلى الله بمعنى من أي إنك أهل الملب الدم من  
 الله أي طلب الدم الذي يكون الطلب شبا منه سبحانه وإنك أهل لذلك الطلب الناشئ منه  
 ثانيه هنا أنك طالب الدم بأمر الله أو في سبيل الله ويحتمل أيضا بقوله الأهل ويكون إضافة الثار  
 إلى الله في أي إنك أهل طلب الدم أي هم الشهادة في الله أي في سبيله من الرجعة أو يكون تقبلاً  
 معناه إخر أي إنك أهل الثار الله في الرجعة وقوله والوزن فهو مسموز يعني جنة العزة الأولى  
 النادرة المضاف وهو يخبئ الغم المتفرق في الكمال من نوع البشر في عصره الشريف الوتود الذي قل  
 له قبل فلم يلبس منه يقول وتوه بته وتز أو ترة وكان في حقه قصة ذكرها الجوهري قال الجوهري من  
 فأنه صلوة العشر فكانت وزاهله وقاله أي نقص بقى ونزادنا قصت وكانك جلست وتزاعد  
 إن كان كثيراً ويمكن أن يكون المونور تأكيداً للوزن كقول تعالى جبراً مجزواً وقوله يروا دوماً  
**سُبْحَانَ الْقَبِيصِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ** أي عشرة عشر من آيات الله سبحانه من آياته  
 بالشراف بالحسنات بالاحاد التبتات والتعريف بالحسنات بالشراف وعن التبتات بالاحاد لأن في  
 إذا كل حسنة عشر حسنات وإذا كل سيئة ليس إلا سيئة واحدة كما قال الله سبحانه من جاء بأحسنة  
 فنجسها فله عشر أمثالها ومن جاء بالسيئة فلا نجسها إلا مثلاً لها والحاصل أنه ليس بمسألة أحد الأفرنج  
 حسنة على سيئة واحدة وقد وجدت هذا الخبر في كتاب غنى الأخبار للصدوق منسوباً إلى علي ابن  
 الحسين عليه السلام هكذا حدثنا سعد بن عبد الله عن يعقوب بن يزيد عن ابن جبر عن عمر بن عثمان بن  
 عن أبي عبد الله عليه السلام قال كان علي بن الحسين يقول ويل إن فلاناً جاءه لغناه وقلت وكيف  
 هذا قال إنما صفت الله عز وجل يقول من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها أو موطأ إلى السيرة فلا  
 يجوز أن يراد بها الحسنة الواحدة أو أعمالها كقولك عشر أو التبتة الواحدة كتبت له واحدة



فلما ولد الحسين عليه السلام جاء اليهم النبي صلى الله عليه وآله ففعل به كفضل الحسن عليه السلام  
 ومط جبينه عليه السلام على النبي صلى الله عليه وآله فقال ان الله جل ذكره يفرق السلام بيني وبين  
 لك ان عليا منك بمنزلة هرون من موسى فتموا سم ابن هرون قال نعم وما كان اسمك قال شجر  
 قال له اني عري في قال سم الحسين ففعل الحسين كالحسن فانه يظهر من ذلك انها امان عريان  
 ثم ان الاول بشد بالباء المفتوحة على وزن فاعل وثانيها بكسر الهمزة المشددة بعدها الالف المشددة  
 الساكنة **حديث** في معاني الاخبار للصدوق عن علي بن بصير قال سئلت عمارا

حديث

عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال ان ولدا الزنا نشر الثلثة فامعناه قال عني الاوسط انه شر من  
 تقدمه ومن تلاه **اقول** يمكن ان يكون مراده هو الله اعلم عن تقدمه ابو به ومن تلاه اولاده  
 فهو الاوسط اي واسطة بين ابيهم واولاده وكونه شر من ابيهم لانها صاعدة عنها الامم يصير  
 التوبة ويظهر ان منها باورا الحمد عليها ما ولولم يتولد الاثنان لاجل هذه المصيبة لاغنى  
 بخلاف ولد الزنا فان كونك كمالا لا علاج له اصلا وبشرية عليه خاتمة باطنية فهو يصد  
 انواع الفاسد بل ويؤدي الى الابداد وما كونه شر من اولاد فظلم فلان اولاده وان كانوا اولاد  
 الزنا ابناء ولكم لبسوا الولاد الزنا حقيقة بل وبأسطة ابيهم بخلاف ابيهم فان ولد الزنا حقيقة فما يترتب  
 على كونهم كمالا فاسدا قل ما يترتب على كونك كمالا ويمكن ان يكون ولد الزنا اثنان مختلفا في هوش من الاولاد  
 والثالث كون جميع الفاسد شررا على **حديث** دعوى عن النبي صلى الله عليه وآله

باب النجاسة

انه قال اما الفتي ابن الفتي اخو الفتي وحل هذا الخبر يعلم مما رواه الصدوق في معاني الاخبار عن ابن  
 ابن عثمان عن الصادق جعفر بن محمد عليه السلام عن ابيه عن جده عليهم السلام ان امرأيا اتى رسول الله  
 صلى الله عليه وآله ففجج الب في داء عشق فقال يا محمد شجر جنتي كانت في فقال صلى الله عليه وآله  
 فعم العرب اما الفتي ابن الفتي اخو الفتي فقال يا محمد اما انت الفتي فضع وكف ابن الفتي واخو الفتي فقال  
 اما سمعت قول الله عز وجل قالوا سمعنا فقل انكم لم تقولون ان الله يفرق بيننا وبينهم فاما ان الله  
 الفتي فان ساداتنا في التعاليم لحد لا ينفك الادب والفقار ولا في الاصل فعلى اخي انما الحق

حديث

**حديث** دعوى الصدوق في معاني الاخبار عن ابي جعفر محمد بن علي الباقر عليه السلام

انه قال ثلثة من علم الجاهلية الفخر بالانساب الطعن في الاحساب الا يسقط بالانواء والالوان  
 جميع نوع وهو الانتقال بالالواء والزبد بالانواء منها اثنا عشر وعشرون في خمسة وعشرين الطالع في اذنية  
 السنة كلها من الصبغ الشاهد والريج والخضيب في منازل القمر اسماؤها هكذا بشرطين  
 بطلين ثوبا وديوان مقعده منقعه قدح نثره طهره جصه ذبوه موقفه عوا سناك غفر زبانا  
 اكبل قلب شوكه فنام ملان دايح بلع سقود اجبه مقدم مؤخر رشاد يقطع امهنة  
 الكوكب في كل تلك عشرة ليلة بنجوم المغرب مع طلوع الفجر ويطلع اخو بقايله في الشرف في سنة  
 وبعد قضاء سقوط هذه الثمانية والعشرين وطلوعها ينقض السنة ثم يرجع الامر الى  
 التيم الاول مع استبعاد السنة المقبلة وسميت هذه التيم بالانواء لانها اذا سقطت انقضت  
 بالمغرب الطالع بالشرق والطلوع وذلك التيم هو التيم وكان العرب في الجاهلية  
 اذا سقط منها تيم وطلع اخو قالوا لا بد ان يكون عند ذلك رياح ومطر فينبون كل غيث يكون عند  
 ذلك الى ذلك التيم الذي يقطع فيقولون امطرنا نوا والشر والديوان والتماك وما كان من هذه  
 التيم **حديث** روى الصدوق في الكتاب المذكور باسناد عن عابسة قال كنت  
 عند النبي صلى الله عليه واله فاقبل علي زينة فطلب علي السلام فقال هذا سيد العرب فقلت يا رسول  
 الله سيد العرب قال ان سيد الدمام وعلي سيد العرب فقلت فما السيد قال من افتقرت  
 طاعة افقرت طاعة ولا يخفى ان مفهوم الحديث ان عليا ليس سيد غير العرب مع انه ليس بصحيح  
 وكذا في قول النبي صلى الله عليه واله يوم الغدير الامن كنت مولاه فهذا علي مولاه وبما حكاه  
 بان في ان الاشكال انما هو ان يكون السيد من مفر من الطاعة بل كان من غير الاشرف وانما له  
 فاعلى الاشرف ولا دادم سيد النبي صلى الله عليه واله وانما سيد نفسه ومفر من الطاعة فلا  
 اشكال ان لا يجمع في عصر واحد بين انا واما ان اوبى فانا مفر من الطاعة الا ان السيد  
 النبي او انا ما تابنا خاصا بكون طاعة مفر من علي كل من نصب عليه كافر من طاعة النبي عليه  
 واذ فرغ من ذلك فقول ان قوله هذا سيد العرب مخصوص بوقت الخطاب بان وقت الخطاب كان  
 علي عليه مفر من الطاعة الا على من نصبه النبي صلى الله عليه واله عليه لم ينصبه علي غير العرب لعدم

حديث علي

القطع على التقيّة والرابع ان في الظاهر المذكورة تشويشاً من جنس اللزوم ان يكون صغيراً لا علة  
الى الامام عليه وصغيراً فظة قال الاول الى الله سبحانه والثانية الى الامام والثالثة الى الله ثم وصدا  
من ينساق الكلام والمناس ان قوله وما كان دين بيتنا لا يظهر له مناسبة لعدم الاستسما او  
وجبه ذكره والمجواب اما الاول فهو ان الجواب يقتضي بيان بعض اليقين وهو مسج الكف من و  
حقاً ما يسمع منها وذلك كان ولعل الامام قد فهم من السائل اختصاص مؤاله بذلك واقضى حال  
الاقتضائه الجواب على كافي قوله تعالى يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَوَّلَةِ وقوله سبحانه يَسْأَلُونَكَ مَاذَا  
يُنْفِقُونَ واما الثاني فهو مجيبان احدهما ان النقص عن ذكر الاثنين هو لزوم على العادة بشر  
يقولون بوجوب استغناء اليدين الى المرفقين في التعمير وتوجيه الزائدة اذ انما يشهد اية الوضوء  
الايد بقوله الى المرفق الثاني من ان الكف من ان اليد محتاج اليه والاولى ان كان بمنزلة اليد  
او البش فثبت منه ارادة ما دون المرفق من اطلاق اليد بذلك عليه اية الشقة حيث ان المطلق منه  
اليدين اي ما دون المرفق لهما ما كانه قال ان اية التيمم مطلقة كاية الشقة وليس على الوضوء  
بعداً فلم يقدّموا بما لا يملك عليه بل وتقيده في الوضوء لا يوجب تقيدها في التيمم بوجه  
وثانيهما ان النقص عن ذكر الاثنين التقيّة والاستسما على وجود الابدى مطلقة الملاماة  
مستقيدة كافي ابق الوضوء والشرقة وغيرهما فاما من الملاماة ما مقيداً مضموماً كما في الوضوء لا يجوز  
العذر عنه وما لم يكن كل كاية الشقة واية التيمم فلا بد من استعمال بيان من جهة الشقة اما عن  
الثالث بيانه يمكن حمله على التقيّة في تعيين موضع القطع فان مذهب بعض العامة في القطع ان من  
مفضل الزند ومجتملان يكون المقام مقتضياً للتقيّة في هذا الحكم ولا يكون مقتضياً للتقيّة في  
وجوب استغناء اليد الى المرفق واما عن الرابع في انه يجوز ان يكون الظاهر كلها عائدة الى الامام  
غايته ان يكون قال الاول والثالثة هي في كلا او تمثل او نحوها على انه لا ضرر في بقاء الظاهر على ما هو  
الظاهر كما في قوله تعالى وَأَمِروا باللهِ وَرَسُولِهِ وَتَعَزَّوْهُ وَتَقَرَّوْهُ وَتَسْتَجِوْهُ وغير ذلك واما عن  
الخامس فهو مجيبان احدهما ان مراده من ان الله سبحانه بين ما يجب منه من اليدين التيمم لم يبر  
بانه ولم يترك شيئاً من حكم ولا حكمه بل ولثانيهما انه يظهر من تقييد الايد في اية الوضوء

بالمرافق في كل موضع يكون الحكم متوقفاً على الفرق بين التقيد بالمرافق ولو كان الامر كما هو

القاهر من وجوب الجمع الى الفرق لزم ان يكون افعه سبحانه في التقيد ما كان ذلك شيئاً

**معنا بانهم جمال** برعكس بعض فهم اذا فرأى هر دو طرفه عين بياض

مراد از بعض فهم است عكس الا و مراد از عين چشم است از دو طرفه آن اول و ثمران كه

چشم و بهم است هر كجيم و هم بر ال افزوده شود جمال حاصل ميشود و هو المطلوب **معنا**

**بانهم شمس** علم ان دلبر چيد خصال قلنا ما است در بيان سال مراد از آنكه

و قلب در هم است مراد از سال عدداً بام سال است كه سهند شمس كه بجانب ايجاد شمس

باشد همچون هم در بيان شمس در ايد شمس حاصل ميشود و هو اقط **معنا**

**بانهم عثمان** سهند مكعب و كبر شمس كنه بر فرق مكعب و نامش را ني مكعبه

عبارة است از عددی كه حاصل ميشود از ضرب اعداد در نفس خود و ضرب آن تا باند رصا

صوبه و لا هشت مكعب و است كه حاصل است از ضرب و دود و صوبه و دود و دود و دود

صوبه و است و مراد از مكعب عدد مصرع اول هزار است بر اكر دو موافق عدد و است

بعضي انكه دل چهار است و او شمس و مكعب و هزار است همچنانكه ظاهر است و علتش هزار است

و مصحف غم است مراد از مكعب و مصرع ثانی هشت است كه حاصل ضرب و دود و دود و دود

چهار است تا بری هشت شان و در كاهن و ايراني هزاره عثمان حاصل ميشود و هو المطلوب **معنا**

**روى عن النبي صلى الله عليه وسلم** انه قال من خاف اعداء من اهل الجحيم لم ينزل

اللعن هو التبرؤ باللعن و فقر الحديث بقا بهر الاول ان مراد من ان يخاف الله و هو يوم الامر

اجتماع العباد ايام شيا بهر وقت و رسول الله و قد ذكر عن العراف الشيا باللعن فانهم يكرهون

بالنصب و لان من قولهم عند الصبح بعد الفجر التبرؤ ان عند النبي صلى الله عليه وسلم ما علم من طاعة

الهم شيا بهر و ما علم من ذلك قول التبرؤ الوراق و قال صلى الله عليه وسلم لا شيب فروع بعدد

خلق العنود فقال لما عازا انك ابدل فابعد عود انت من النار فقال له صدق فقال له

بأنه من سألني في هذا القالب اني طلب ان ايمان فوجدهم فيكون الالاج كتابه من الحمد و

معنا

ارتضا

ارتضا

بأنهم شمس

المثقة على هذا يكون كلامهم محمولاً على العموم الثالث ان مرادهم من الاصلاح العبادة والقبول  
 وصولوا القبل بان العبادة بمنزلة السبيل الى الله فمضى وقتها القبل يكون الاصلاح والعبادة من غير  
 من العقاب عبد الله في ظلمات الليل فان الخائف لا يزال ساهراً بالليل ويمكن ان يكون مراده من  
 المسافرين اذ كان من اللصوص وقطاع الطرق ما في الليل لئلا يطلعوا عليه واذا سار بالليل  
 بلغ المنزل فان قطع المراحلة في الليل اسهل كما قيل فاشبه دوى وقد عزله نبي **قال**  
**الله سبحانه** **وآياته** **او تجارة** **او تقوا** **انفسوا** **الها** **او تكون** **قائما** **قل** **ما عني** **كثرة**  
**خير** **القوم** **ومن** **التجارة** **والله** **خير** **الراغبين** **فاستقلت** **ما** **الكتفي** **تقدم** **التجارة** **على**  
**القوم** **صد** **الاهل** **وتقدم** **القوم** **على** **التجارة** **في** **اغرها** **قلت** **التجارة** **امر** **مفتوح** **قبل** **الاهل**  
 ومقام التشبه عليهم يقتضي الترتيب من الاعلى الى الاسفل فالمراد الله اعلم ان هؤلاء الاحد عشر  
 في القام بالوظائف الدينية والهم تقدم راسخ في الاهتم بالاولى والاهل بالاولى والاهل لم يرتو  
 يرتجون ضعف التجارة لعمرو نعمان فيه وعنده الله سبحانه ولم يرتو او ما قال فيهم وعرضوا لها  
 جاعلين ما يملون من الكسب نصب لعينهم بل اذ اسخج لهم ما هو اقل فغفلوا عن التجارة بكثير وهو  
 الله عز وجل الاجل من العبادة صفحا وطووا عن ذكر الله كشما وجوا البهول بسجودهم  
 وانت قائم نظر الهم فظهر بهذا ان القام يقتضي تقدم التجارة على الله عز وجل والاهل وما تعبد  
 عليها من غيرها فان المقام يقتضي الترتيب من الاسفل الى الاعلى فان العرض شبيههم على انما  
 عند الله سبحانه من الاجور الجزيل والثواب العظيم خبر من هذا النفع المغفر الذي حصل لكم  
 من الله بل خبر من ذلك النفع الاخر الذي اقصم بئانه وجعلوا نصب لعينكم كونه مفتوح  
 اصل مطالبكم اعني نفع التجارة التي قبل الاهتم في الجملة **فانما العرب**  
 اهون من تباله على التجل تباله ففتح التاء الشاء من فوق وتخفيف التاء بلية صغبر من بلاد  
 اليمن وعلمها اول علمك لانه الحجاج فلما ذر منها قال للذليل ابن هي قال سرفا عند هذه  
 الاكره فقال الحجاج ما اهون علم بلية سرفا عنى اكره ورجع من مكانه فقال العرب اهون من تبال  
 على الحجاج في بعض الكتب انه جاء رجلا الى امر المؤمنين عليه وكان مع احد

بأنفسهم

في الجمل من القوم  
 من طرير يابل للاصنام

مثل

فما الايباضين



خمس ارغفة ومع الاربعة فجل بالكلان فاجامها ثلث فصار كما طلع خرغور على لها ثمانية درهم  
 فطلب صاحب الارغفة فاني صاحب الاقل فخاصنا اليه فمضنا الاقل فدا منعتنا  
 يا امير المؤمنين حتى اكثر من ذلك وانا اردت من الحق فقال له اذا كان كذلك فذات درهم او اعط  
 الباقى اقول والى في ذلك ان الارغفة كانت ثمانية والاشخاص ثلثة فكل واحد  
 منها عشرة وهو عفيفان وثلثا عفيف فكل صاحب الثلثة وعفيفان وثلثا عفيف فكل الثالث  
 من ارغفة ثلث عفيف فكل صاحب الاربع منهم وعفيفان وثلثا عفيف فكل واحد من صاحب  
 وعفيف فكله الثالث فالثالث اكل وعفيفان وثلثا وهو ثمانية اكلات فكل واحد من صاحب  
 الثلثة وسبعة اكلات من صاحب خمسة فكل حق الاول من الدوام منه وهو درهم واحد  
 حق الثاني سبعة ثمانية وهو سبعة دراهم **حزق القابع** التي جرت بين الحسن والعباس  
 نظام الملك ان السلطان ملك شاه امر بقتل بعض الزعام من حلب الى اسفهان فاكثري بعض اهل  
 الفكر كحل ضمانة رطل من الزعام المذكور رجالا من العرب كان احداهما مال و  
 الاخرة او بغيره وكان لكل منهما اربعة ضمانة رطل فوردوا ذلك على جميع رجالهم العشرة ولما وصلوا  
 الى اسفهان امر السلطان الرجلين بالقتل فبنار وقسمها للوزير نظام الملك بينهما فاعطى صاحب  
 الستة ضمانة وصاحب الاربعة اربعة اربعة فاعترض الحسن الصليح في حضور السلطان وقال قد  
 صرفت مال السلطان في غير مستحق ومنعت المستحق من اداء فانك قد ظلمت في هذه القصة حقا  
 الجال الستة لان حقك الف ثمانية ثمانية دينار وحق صاحب الاربعة ثمانية دينار ثم قرأ ذلك بوجه معتد  
 فلعن فقال السلطان قل شيئا انهم لما قال الجال عشرة والاحمال الف ضمانة رطل فثلاثة احمال  
 الاحمال حملت على الجال الستة هي ثمانية رطل ضمانة منها صاحبها او اربعة للسلطان و  
 ثمانية منها حملت على الجال الاربعة وهي ثمانية رطل صاحبها خمسة رطل والسلطان مائة رطل  
 فكل واحد من صاحب الاربعة خمس من ضمانة رطل فيستحق كل الف وهو مائة رطل وصاحب الستة اربعة  
 اضعاف الف وهو ثمانية مائة **فان** لا اعلم ان الف يعني مئوي الحروف وخطها انا  
 نعتبها بالمئوي لان مئوي الشيء مائة وما لا يمكن وجوده فابل هو فوجوده على كونه كما

فانما الملك  
 في الجبال  
 في الجبال  
 في الجبال  
 في الجبال

منها ومن شئ لغز الالف كك بالفتحة الى الحروف فان كل واحد منها مركب منها وغيرها ولا يمكن  
وجوده ببدونها وذلك في مثل الباء والتاء والذال والظاير واما في مثل الجيم والسين وغيرهما فلهو  
وجوده على الباء وتركيب منها ومن غيرها ووجودها موقوف على الالف ولما انتهت بالفتحة على طين  
وسطة والالف وسط جميع الحروف اما مدون الواسطة كالقاف والكاف والساها واما بواسطة غيرهما  
كالجيم والسين فان وسطها الباء ووسط الباء الالف ووسطها الالف قد يطلق القطب على الالف  
لتساوي عددي لفظها فان عددها ثمانية عشر **فائدة** اعلم ان بعضهم يطرون بسبعة  
في رسم الخط يكتبون بها بعض الابريدون ان يطلع عليهم جميع الاشخاص وقد كتب بهذا الطريق شيئا  
البنائي في الكسول بعض الكلمات وطريقه ان يرسم خط عرضه وعلى فوه الزقوم الهندسة لكل حرف  
رقم ينادي به عند ضلالتة احادها ان لا يصل الى الخط العرضي وعلاية عشر ان يصل اليه لا يجزئ  
عنه وعلاية ثمان ان يتجاوز عنه واما الالف فله حوز واحد وهو ان يكتب تتجاوز او يفرق بينهما  
الياء بقرينة القام فكيف جعفر هكذا **فائدة** وقد هكذا **فائدة** وزيد بن خالد هكذا  
١٢ ١٣ ١٤ ١٥ ١٦ ١٧ ١٨ ١٩ ٢٠ ٢١ ٢٢ ٢٣ ٢٤ ٢٥ ٢٦ ٢٧ ٢٨ ٢٩ ٣٠ ٣١ ٣٢ ٣٣ ٣٤ ٣٥ ٣٦ ٣٧ ٣٨ ٣٩ ٤٠ ٤١ ٤٢ ٤٣ ٤٤ ٤٥ ٤٦ ٤٧ ٤٨ ٤٩ ٥٠ ٥١ ٥٢ ٥٣ ٥٤ ٥٥ ٥٦ ٥٧ ٥٨ ٥٩ ٦٠ ٦١ ٦٢ ٦٣ ٦٤ ٦٥ ٦٦ ٦٧ ٦٨ ٦٩ ٧٠ ٧١ ٧٢ ٧٣ ٧٤ ٧٥ ٧٦ ٧٧ ٧٨ ٧٩ ٨٠ ٨١ ٨٢ ٨٣ ٨٤ ٨٥ ٨٦ ٨٧ ٨٨ ٨٩ ٩٠ ٩١ ٩٢ ٩٣ ٩٤ ٩٥ ٩٦ ٩٧ ٩٨ ٩٩ ١٠٠  
العربي خمسة عشر نارا اناز المزدلفة وهي نارا كانوا اجلوا في المزدلفة حتى يرتجوا من وضع مغرة  
واول من اوقدناها ضي من كلاب ثم نارا الاستسقاء كانوا في الجاهلية اذا شابت عليهم السنوات  
جمعوا ما قلدوا عليه علقوا على اعناقها واذنباها الصر الصلوع وصعدوا بها في جبل وعده واضربوا بها  
الذود ومجوا بالدماء ورواهاهم بطريقين بذلك ثم نارا التحالف فانهم لا يعقدون حلقة الا عليها بطريق  
بها الملح والكسرة فاذا ما طقت الائمة نارا قد شهدت ثم نارا الهند كانوا اشد الرجل يحار او تد  
لغارا كمنه ايام الفتح ثم نارا الائمة عدة فلان ه نارا توتد للقام من سفرنا لما غانما نارا  
الواثر والمشارف ذلك انهم اذا لم يجزوا الواثر والمشارف ارجع او قلدوا نارا وقالوا ابعده الله وبعثه  
نارا لم يرب حتى نارا الائمة توتد على جناح اعلا ملكن بعد عنهم نارا الصبد يوتد في حافضه  
ابصارهم نارا الاسد كانوا يوتد اذا ساقوا الائمة اذا افا حلقها واما ملها نارا السلم و  
للطودع اذ لمهر نارا الكلب يوتد واما حتى لا ينموا نارا المري كانت لو كلهم اذ استبوا فنية

في مئة مئة

في مئة مئة



مثلاً اگر خان به علی خان  
مکتوبی بنویسد که من  
از شما را دوست دارم و  
میتوانم به شما کمک کنم  
و...

الواحد علی نسبة الضعف ناقص من ضعف الاخر فما لو اُخذ ما حاصل هو المطلوب ۲ اذ اردت جمع  
الاعداد المتوالية المبتدة من الواحد كانه ثابته اعني الواحد في الاثنين والاثنين في الثلاثة والثلاثة  
في الاربعة وهكذا يجمع تلك الاعداد وتقص من الاخر واحد فتصوب باحدها ثلثة الاخر هو المطلوب  
۳ اذ اردت جمع مرتبات الاعداد المتوالية المبتدة من الواحد فجمعها وتزبد واحد على ضعف  
الاخر ثم تصوب باحدها ثلثة الاخر ما حاصل هو المطلوب ۴ اذ اردت جمع مكعبات الاعداد  
المتوالية المبتدة من الواحد فتصوب مجموعها في ثلثة ما حاصل هو المطلوب ۵ اكل عدد مضروب  
في عدد ثارة وقسم عليه ثمرى مضروب الحاصل في الخارج ينال في ذلك العدد ومجدد ينال في  
حاصل المربع في كثير من المواضع ۱ ا ذ فزع الفرض فقط لا يكون مرتباً ولا مكعباً ولا مال مال  
**فان** شهر است که می فرمود که شش بودند پانزده هزار تاها مسلمان بودند  
پانزده هزار کفار بودند آن کشتی مشرب بر غرق شد شد کشتی کوچکی همراه بود مجموع آنها داخل آن  
شدند و در میان مسلمان حکمی بود دانست که این کشتی کوچک سنگین خواهد شد تا ببارد  
بعضی بیدار انداخت بر او پیشتر داخل شد و هر که میامد از مسلمانان کافر در جانی میباشند  
بطریق که مرگه نه در بنارند و هم را در دوزخ اندازند اول پانزده نفر کافر در دوزخ انداخته میشوند  
و بعد از سبکی کشتی که تا بدنه نه در غرق و هم را در دوزخ انداخته پس مجموع کفار بیدار انداخته  
شدند و طریق نشانده را نظم کرده اند و آن اینست زوکان چهاردهند استیج  
دو خنی ایاک عرافه بنج دوزخ و سوزاغ یکی چون حاصل سر و زوشی آن غار و دوزخ  
دو بیع و دوزاغ و یکی میجوود و نه نه شمرن بر فند محمود بعضی طریق نشانده آنست که اول  
چهار مسلمان نشانده بعد از آن پنج کافر بعد از آن دو مسلمان بعد از آن یک کافر بعد از آن سه  
مسلمان بعد از آن یک کافر بعد از آن یک مسلمان بعد از آن دو کافر بعد از آن دو مسلمان بعد  
از آن سه کافر بعد از آن یک مسلمان بعد از آن دو کافر بعد از آن دو مسلمان بعد از آن یک  
کافر با این طریق که نشانده شود و چون نه در غرق شوند و هم بیدار انداخته شود مجموع  
کفار اول بیدار انداخته شوند **قال الله سبحانه** و یخترن لآلئهم ان یکون

و  
ما  
شک

بیان

وَيَزِيدُكُمْ خُشُوعًا قَالَ فِي الْكِتَابِ مَا مَعَى الْخُرُودِ لِذَلِكَ طَلَبَ السُّقُوطَ عَلَى الْوُجُودِ أَمَّا ذِكْرُ الَّذِي  
 وَهُوَ جَمْعُ التَّحْتِيَّةِ لِأَنَّ التَّجَادُودَ أَوَّلُ مَا يَلْقَى مِنَ الْأَرْضِ مِنْ جِهَةِ الَّذِي أَتَتْهُ وَأَعْتَبَ رُخْصَةً لَهُ  
 بَانَ أَوَّلُ مَا يَلْقَى مِنَ الْأَرْضِ هُوَ الْجِبَّةُ وَالْأَفْكَالُ الَّذِي وَأَجْلِبَ عَنْهُ فِي الْكُفِّ بَارِئًا أَمَّا الْبَدَأُ الْخُرُودُ فَتَمَرَّ  
 الْأَسْبَابُ مِنْ جِهَةِ إِلَى الْأَرْضِ هُوَ الَّذِي وَإِنْ كَانَ فِي نَحْوِهِ وَهُوَ بَدَأُ الْوُضْعِ عَلَى الْأَرْضِ الْكُفِّ هُوَ  
 الْجِبَّةُ الْأَفْكَالُ يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ فِي جِهَةِ ذِكْرِ الَّذِي أَمَّا أَوَّلُ الْبَدَأِ الْغَيْثِ فِي الْمَخْصُوعِ فَالْمَرَادُ أَنَّهُمْ يَصِفُونَ كَمَا  
 عَلَى الشَّرَاحِ الْأَذْقَانُ كَمَا مِنْ مَذْهَبٍ أَنَّهُ كَانَ الَّذِي أَجْدَى مِنْ الْوُجُودِ إِلَى الْأَرْضِ فِي حَالِ الْخُرُودِ  
 كَانَ الْقَصْدُ إِلَى مَعُولِ الْأَذْقَانِ إِلَى الْأَرْضِ يَلْقَى فِي الْخُرُودِ مِنَ الْقَصْدِ إِلَى مَعُولِ الْجِبَّةِ الْهَامَّةِ كَمَا فِي الْخُرُودِ  
 لَأَجْلِ مَعُولِ الْأَذْقَانِ إِلَى الْأَرْضِ لَاحِظًا أَكْثَرَ مَعُولِ الْأَذْقَانِ مِنْ مَعُولِ الْجِبَّةِ وَخَالِصَةً أَنَّهُمْ يَلْقَوْنَ  
 فِي الْخُرُودِ وَيَصِفُونَ بِالْأَرْضِ نَائِمًا أَيْضًا هَلْ يُمْكِنُ إِبْصَالُهُ الْبَهَائِشِ الْوَجِبَةُ **فَائِدَةٌ** أَعْلَمُ أَنَّ كِتَابَةَ الْعَوَالِمِ  
 الَّتِي بَطَّلَهَا أَعْلَى تَرْفَعُ أَنْ أَرْبَعَةَ عَوَالِمِ عَالَمِ الْخَيْرِ فِي عَالَمِ الْمَلَكُوتِ وَعَالَمِ الْغَيْبِ وَعَالَمِ الْإِنْفَادِ  
 أَمَّا عَالَمُ الْخَيْرِ فَيُؤَيِّدُ عَنْهُ الذِّكْرُ الْمَقْدَمُ وَبِسَبَبِ الْبَهَائِشِ هُوَ خَيْرٌ مِنْهُ عَلَى كَذَا وَابْتِغَاءُ إِذَا  
 أَكْثَرَهُ مِنْ قَوْلِهِمْ نَحْلُ جِبَارَةٍ إِذَا عَلَتْ بِحَيْثُ لَا تَسْلُطُ إِلَّا بِدَى الْخَيْرِ تَعَالَى إِلَهُ الْخَلْقِ وَلِيهِمْ يَسْلُكُ  
 بِوُضْعِهِمَا وَتَعَالَى عَنْ أَدْرَاكِ الْقَوْلِ فَلَمْ يَنْبَغْ غَائِبٌ وَمَعْنَاهُ وَأَمَّا عَالَمُ الْمَلَكُوتِ فَيُؤَيِّدُ عَنْهُ مَعْنَاهُ  
 قَالِي وَيَنْتَسِمُ إِلَى الْمَلَكُوتِ الْأَعْلَى وَهُوَ الْأَبْتَلُ مِنْهَا بِالْخَلُوقَاتِ مِنْ الصِّفَاتِ الْحَقِيقَةِ وَالْمَلَكُوتِ  
 وَهُوَ يَلْقَى بِهَا مِنْهَا وَهُوَ الصِّفَاتُ الْأَضَافَةُ لِلْخَلْقِ ثُمَّ عَلَى كُلِّ بَرْتٍ لَا سَبِيلَ لَهُ عَلَى الْكُلِّ فِي كُلِّ  
 مَلَكُوتٍ تَعْرِفُ فِي الْكُلِّ فَتُخَانُ الَّذِي يَمْلِكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَالْبَرَّةُ تَرْجُونَ وَأَمَّا عَالَمُ الْغَيْبِ  
 فَهُوَ نَائِمٌ مِنَ الْخَلُوقَاتِ غَائِبًا عَنْ إِبْصَالِهِمَا وَالْإِنْفَادِ مَا كَانَ مِنْهَا مَحْصُوسًا لَنَا قِيلَ  
 أَنْ تَرْفَعُ الْخَلْقَ وَهُوَ خَلْقًا يَمْلِكُوتُ أَمَّا الْغَيْبُ الْمَحْضَرُ أَنَّ الْعَرَبِيَّ تَعْلَمُونَ بِهَامَةِ سِتْرِ الْخَلْقِ وَرُونَ  
 دُونَ سِلْطَنَةِ مَعُودَةٍ إِلَى سِلْطَنَةِ مَعُودَةٍ سِتْرًا قَبْلَ الْمَعْرِفَةِ الْخَلْقَ فَالْخَيْرُ الْخَيْرُ الْخَيْرُ الْخَيْرُ  
**فَائِدَةٌ** الْخَيْرُ قَبْلَ تَعْلُوقِهِمْ تَعْلُوقُ الْعَرَبِيِّ فِي مَبْدَأِ اسْتِقْنَاءِ اسْمِ الْوُزَارَةِ وَهُوَ مَا فِيهَا  
 أَنْهَ مَا نُوْزِنُ الْوُزْرَ الَّذِي هُوَ الْمَحْضَرُ وَهُوَ تَعَالَى كَلَّا الْأَوْدَرُ إِلَى تَبَيُّنِ هَيْئَتِهَا تَعْلُوقُهَا  
 أَنْهَ الْأَوْدَرُ وَهُوَ الظُّهْرُ لِأَنَّ الْمَلِكَ يَقُولُ لَوْزَرِهِ وَسَيَّهَا أَنْهَ الْوُزْرَ وَهُوَ الْغَيْثُ وَالْغَيْثُ وَهُوَ

وَالْجِبَّةُ الْوَجِبَةُ

الْبَهَائِشِ  
وَالْجِبَّةُ

الْغَيْثُ  
وَالْجِبَّةُ



في الغيوب

كتاب العيون  
حديثه

في الغيوب

القائض

فما يجري من غير هذا وبركونهم غير البصر **فان** الغيوب في كتاب ادب الكاتب انما  
 جاء مختفيا والحكمة تشده الرابعة السن ولا يقر بلعبة وكذا الكرامنة والزهاية وضلت كما  
 طابعت في غرضك ومن ذلك الدخان والقلم وقاموا ساكنا والعمارة تحرك في في اسنان حرة حقة  
 الباب حقة القدم ولين كلام العرب حقة فيقع اللام الاحقة الشرح حالي مثل كرم جمع  
 كثر وقاموا مضجعا والعمارة تكسر الكنان والغفار والدجاجة والذجاج وض الحام وقاموا  
 مكسورا والعمارة تحقة الدمايز الصفح وقاموا مضجعا والعمارة تحقة على وجه ملاو وشاي  
 جدد والجدة فيقع الدال الطارق قال الله تعالى في الجبال جدد فيض وقاموا مضجعا والعمارة  
 الاغلة فيقع الهم واحدة في الاما والعيوض وقاموا مضجعا والعمارة تكسر المعول جمع مبهز  
 كالنوا من جوب **فكلها العصب** اظلم البياض قل التواريد بن باليا  
 اللين والتواريد وبنون به اذا انع الحصب كسر اللين قل الفرح تلك التسمية العكر  
**قال رسول الله صلى الله عليه وسلم** في الاثود والامر الى العير  
 والهم ان الغالب على الزمان العربية لامة والقوة والغالب على الزمان الجسم الباس والحمد والبر والهم  
 ما عد العربية قبل المراء بالاسود والامر الجح والاثود كناية عن كمال ظهورهم والامر اللين  
**فان** في الغيوب فيقول الهم التي في اخر البر الهم العجوزان عجزوا كلف في العربية كانت تجر  
 فوجاهير يقع ولم لا يفتقد ولا يفتقد على قوطا حتى جلا البر واهل ان نعم قبل الهم العجوزين العجز  
 وقال الزمخشري في كتاب نبح الامير انها مبهمة ذلك لانها الهم العجراي ايام الخو البر وقيل انها مبهمة  
 بذلك لان عجزوا الملب من اولادها انهم يزوجوا فشرطوا عليها ان تبر في الهواء سبع بال لثم  
 بزوجةها وكانت الواقعة في تلك الايام ففتلت فانت من البر فمبهمة الهم بهذا الاسم **قل** القرب  
 بعض من القضاير والناهيين بالقلب اشتهر لقبهم غيب الملكة وهو حنظلة بن ابي عامر الانصاري  
 خرج يوم اشد فاصيد فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان هذا صاحبكم قد غلبت الملكة ومنهم  
 قبل الحق وهو سعد بن عباد ومنهم ذو الشهادين وهو خزيمة بن ثابت الانصاري وهو شهد  
 لرسول الله صلى الله عليه وسلم في قتله من اليهود ومنهم ذو العنين وهو قتادة بن النيمان صاحب





رضا علی

۳۲۵  
ایم الغافل فی وجع المصم **ماده** کان ملائمة غلاطون ثلاث فرقام و لم الاشرود  
الرواقون و الشاؤون غلاشراقون هم الذين يروذ اذ لم عقولهم عن النقوش الكونية  
فاشربت عليهم لغات انوار الحكمة من لوح النفس الغلاطونية من غير قوسط الصارات و نقل  
الاشارات الرواقون هم الذين كانوا يجلسون في دواق قلبه و يقتبسون الحكمة من عباداته  
واشاراته و الشاؤون هم الذين يمشون في كايه و يتلقون منه فوايد الحكمة في تلك الحالة  
و كان ارسطو اس هولاء و ربما ياتي انكشافهم هم الذين كانوا يمشون في دكلاب و سطواني  
و كاب غلاطون **في الحديث** خبر الجبل ادم الاثم الاتج الجبل ظلي  
الجهنم فانه يكن ادم فكبت على هذا الشجرة ادم الاسود و الاتج الذي في جبهته  
بفقد الدم و الارثم ما في شفة العليا و انفع يانس و الجلي يانس و انم الفرس قل و اكثر  
بعيد لا ينجوا و الارماغ و لا ينجوا و الكتين و التلق بضم الظاء المعجمة عدم التجميد معما  
**باسم مسافر** تاز قلبم باز اكرشدم و تفكر بهد برذاقم مراد اذ نام است  
و قلبم مساست مراد دل از فکر بر ذاخته شود تعجب كان برود و چنانچه چون فر  
بمسابع شود مسافر حاصل شود **معما باسم مسافر** خوان ستاد كان  
سهم ملائمة مامت و ملائمة ايشان نكار من مراد اذ ايشان عرفت انك لفظهم ملا  
و اكر دويانم باشد مقام حاصل خواهد شد **معما باسم نو ردين**  
انكه قسم رخاك دكر او من بچان و دوزش محرم و طلق دويان خان منت 2  
درون دل او كنه معلوم مراد ازني دامن دل في دفعن قلبات و قلبك اينجا مصداق  
مفعول است اينچه في درون مقلوبه في درون مقلوب خود دين است **لغز**  
**باسم كلنك و شانسر** دوشاخ از مرغزاي كرده و راز بقصد مر دوشان اهنك كردم  
بكر با بر بدم كشتي سر بكي دوشه بدم لك كردم چون ابي ثامر سر ابي نذري بخر لفظ  
سر را من شانه چنانچه بي يپ ميشود چون سر كلنك را كه كلنك ببنذاري لفظ لك باقي  
مماند **حديث** رعد صديق في غنائ الاغنياء باستانه من عروبن بسعد

جنگل

ایضاً

رضا  
فرز

حیات و فکر



حاشي

حاشي

الكاتب  
حاشي

ويكون المراد انكم تدعون حبسنا اهل البيت في الظلم وهو لا ينفعكم تنفعوا حبسنا في التواضعا  
والاعتذار بانه حاله الناس تحمل الاذى عنهم في الله عز وجل **روى** عن امير المؤمنين عليه السلام  
ان قال اخبر بقله قوله اخبر امر من الخبر بالقيم وهو الخبر والكبر والاعتبار بالخبر والاعتذار  
تقله من قل بقله وهو الخبر والاعتذار بالقيم المعنى ان اخبر بعض فان مع الخبر  
بظهر ما يكره غالباً وقريب من عاروا في الكافر عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال الناس فيهم من  
تجبرهم بقله ونقل عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا انا علي عليه السلام اخبر بقله لعلنا انا لا نخبر  
والوجه في ان الخبر بمعنى من المادى فلا اعتبار لا يحصل الامر القدر والى هذا يشير كلامه في نقل  
وعين الزمان على كل طيلة ولكن بين الخطيبين السواب **روى** في الكافر عن ابي عبد الله  
قال قال رسول الله صلى الله عليه واله من يتفقده يفقد من لا بعد الصبر لثواب الصبر  
ومن قرض الناس فرضوه ومن تركهم لم يتركوه قبل فاصنع ماذا يا رسول الله ثم قال اقرضهم  
من عرضك اليوم ففرك قوله من يتفقده يفقد يعني من يتفقده احوال الناس يتفقدها يفقد  
الصدق فانه لا يجد ما يرضيه لان الخبر في الناس قليل وقوله اقرضهم من عرضك اليوم  
ففرك اى اقرضهم من عيبك واذنك يعني من عاينك واذنك فلا تجازوا واجعله قضاة في دنه  
تستوفيه من يوم جئتكم في القيمة **روى** في الكافر عن امير المؤمنين عليه السلام  
ان يقول اياكم والكذب فان كل راجع طالع كل ما في قلبه من الكذب والكذب والكذب  
فليل عند عن الكذب بقوله فان كل راجع طالع ويمكن توحيده بوجهين احدهما  
ان الله لا يراد ان لا يكون في ادعائكم الرجا والخوف من الله نعم وفلك لان كل راجع طالع  
هو انسان في اسبابه وانتم كن كل ما في قلبه من الكذب والكذب والكذب والكذب  
لكل وثانها انتم حذر من الكذب على الله وعلى رسوله وعلى غيره ومن انما الذين  
مع ترك العمل به وانزع في الصدق بل الكذب في الايمان وذلك لان الكاذب لم يطلب الثواب  
وملي طلب الثواب فليس راجع بحكم القدر الاول ولم يهرب من العقاب كل من يهرب  
من العقاب فليس راجع بحكم القدر الثانية ومن اتقى فيه خوف الرجا فليس مؤمن

أسئلة في التفسير

كأمو المقر عند أهل الإيمان ودلت عليه الروايات **سؤال** ان قبل يمكن **سؤال** ان قبل يمكن **سؤال** ان قبل يمكن  
 منها حال الآخر **الجواب** قلنا نعم وذلك بما اذا تخرج كل واحد من رجلين بنت الآخر في  
 كل واحد منها ابنا فالابن كل منهما حال الآخر **سؤال** ان قبل يمكن **سؤال** ان قبل يمكن **سؤال** ان قبل يمكن  
 منها ابن حال الآخر **الجواب** قلنا نعم وذلك بما اذا تخرج كل واحد من رجلين بنت الآخر  
 فولدت كل واحد منها ابنا فالابن كل واحد منها ابن حال الآخر **سؤال** ان قبل  
 يمكن **سؤال** ان قبل يمكن **سؤال** ان قبل يمكن **سؤال** ان قبل يمكن **سؤال** ان قبل يمكن  
 من رجلين بأم الآخر فزنى كل منهما ابنا فالابن كل منهما أم الآخر **سؤال** ان قبل يمكن  
 يكون ويصل كل منهما أم الآخر **الجواب** قلنا نعم وذلك بما اذا تخرج كل واحد من رجلين  
 بنت ابن الآخر فولدت كل واحد منها ابنا فالابن كل واحد منها أم الآخر **سؤال** ان قبل يمكن **سؤال** ان قبل يمكن  
 يكون كل واحد منها حال أم الآخر **الجواب** قلنا نعم وذلك بما اذا تخرج كل واحد من رجلين  
 بنت بنت الآخر فزنى كل منهما ابنا فالابن كل واحد منها حال أم الآخر **سؤال** ان قبل يمكن  
 ورجلان يكون كل واحد منهما حال اب الآخر **الجواب** قلنا نعم وذلك بما اذا تخرج رجلان  
 كل منهما بأم أم الآخر فولدت كل واحد منها ابنا فالابن كل واحد منها حال اب الآخر  
**جدد في كل** سأل داس الجاوت عن ولانا الرضا عليه السلام بان قال يا موسى  
 ما الكفر والاثمان وما الكفران وما التبت والتهران وما الشيطان اللذان كلاما للجهنم  
 وقد خلق كلام الرحمن بما قلت حيث قال في سورة الرحمن الرحمن علم القرآن خلق الإنسان  
 علمه البيان قلنا سمع الرضا عليه السلام كلامه لم يجر جوابا ونكت أصبعه الأرض الطريق على ما  
 رأى داس الجاوت سكونه عليه السلام حله على عبده وشمته نفسه بوال لرفق قال يا ربني السليم  
 ما الواحد المتكفر المتكفر المتعدد والموجد الواحد والجاد والناقص الزائد قلنا سمع  
 الرضا عليه السلام كلامه ورأى قبول نفسه قال ثم أتى شيء يقول يا ربني يقول ولين تقول  
 بيتا انت انت صراخ من هذا جواب موزع وأنا الجواب الفصل فاقول ان كنت الدار  
 ولحمه الدار ان الكفر كثران كفر بالله وكفر بالشيطان وما الشيطان القبولان المزدوران

هذا هو الجواب  
 على ما سألنا  
 من الجاوت

لا حياء في الجنة والاخر البتران وهما اللذان المتفانان المختلفان وهما المرتوان ونفس الرحمن  
 حيث قال مريم البتراء بليغتان بينهما رزق لا يبعين مياي الأور بكماتكواين وبعلم  
 قولنا من كان من رزق الانسان وبناقلنا ظهر جواب في سؤالك والحمد لله الرحمن والصلوة  
 على رسول البعوث الى الان والجان ولغنه على الشبان فلما سمع راس الجالوت كلامه رمت فخره  
 شقته وقال اشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وانك ولي الله ورضي رسول الله  
 عليه حقاً **اقول** راس الجالوت اكبر علماء اليهود كما ان جاثليق هو اكبر علماء النصارى  
 قبل في بيانه ان عزاه الاصل لبس التوال عن نفس هذه الامور بل هو مقصود بالسمع ومقصود  
 الاصل التوال من وجب اجتماع هذه الامور وحصول التنافي بينها وسلك في التوال سلك  
 الجدل حيث استدلك كلام الرحمن بانه انهم قال في سورة الرحمن التي مرجع تعداد النعم في الرحمن  
 والاولى بعد ذكره تعليم القرآن خلق الانسان على البيان فذلك يقتضي ان يكون خلق الانسان  
 اعظم النعم وكذلك تعليمه البيان وهو النطق الفصح المعبر عما في الضمير وذلك يقتضي الجبر  
 في المقابلة الاعمال والاعمال اذ مقابلة تعليم البيان لخلق الانسان يقتضي خلق الضمير في الانسان  
 فاذا كان الضمير مخلوقا لله تعالى واظهاره باللسان والبيان كان مخلوقا وتعليمه انهم فذلك يستلزم  
 ان يكون كل ما يحصل من الضمير والبيان من الله نعم ومع ذلك عد ذلك من النعماء المرجوة وعلى  
 هذا فلا مزية للكفر الايمان وكذا لا مزية للجنة والنيران وما في الكفر وما في الشيطان

المرجوة وكيف يحقق مرجوتهما هذا الفرابيد

في النسخة الشريفة ولم يتم بيان جد راس الجالوت عدم علمه

اما الحديث فما يقوله في كتابه او لا فقد بعض الاقوال

من النسخة امي نسخة الاصل والعدم وفاء

عن الشريف بآتمامه

واشبهه بالجماع

الأمور

## وَمِنْهَا مَدْرَسَةُ الشَّرِيفِ لِحُجَّاجٍ مَوْلَانَا الرَّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ

مع دُراسِ الجالوتِ اعلم علماء اليهود أعلم أن هذا الكتاب المُتَطَالِبُ الَّذِي تَقَعُ عَلَيْهِ أَمْرُهُ وَارْتَفَعَتْ عَنْهُ التَّزْيِينُ وَاسْتَفْعَى التَّوْخِيفُ مِنْ كَانَ فَوْقَ حَمْلِ الْقِسْمِ مِنْهُ طَبَسَ بِرَفْعِهِ شَيْئًا لَا يَضَعُهُ اشْتَمَلُ عَلَى جُمْلَةٍ وَافِيَةٍ مِنْ شُكْلَاتِ الْعُلُومِ وَجُمْلَةٍ كَافِيَةٍ مِنْ مَعْضَلَاتِ الْقُنُونِ فَكَمْ فِيهِ مِنَ الْقَوَائِدِ وَالْفَرَائِدِ وَالْعَوَائِدِ وَالْقَوَاعِدِ مِنْ نَكْتِ الْعُلُومِ وَغِيَابِ الرُّسُومِ طَعْمِي أَنْ مَا فِيهِ مِنَ الزُّوَامِرِ وَالنُّوَاسِرِ بِقَلْبِ الْأَصْلَاحِ وَبِقِرِّ النَّوَظِرِ مِنْ بَيْنِ تَرَاوِيحِ كُلِّ سَلْسَلَةٍ كَاتِبَةِ الْبَدْوِ بَيْنَ الْأَجْمِ وَالزُّهْرِ بِلِ نَوْرِهِ غَلِيظِ الشَّمْسِ فِي ضَوْئِهَا طَبَسَ مَعَ نَوْرِهِ شَمْسٌ وَلَا قَمَرٌ وَكَفَيْكَ وَهُوَ مُصَنَّفٌ مُصَنَّفُ الْعُلُومِ مَدَامُ وَالْقَدَمِ فِي جَمَاعَتِهَا وَمَذَاهِبِهَا عَلَانَةً وَفَاقَ وَالْجَمْعُ عَلَى الْأُطْلَاقِ أَعْلَى اللَّهِ مَقَامَهُ وَدَعَى دُخَانُهُ لَكِنْ لَمْ يَخْجِجْ مِنَ السُّودَةِ نَالًا وَبَقِيَ بَعْضُ مَخَانَتِهِ عَلَى الْبَيَاضِ وَلَمْ يَكُنْ بِكُلِّ شَيْءٍ حَدِيثًا ثَابِتًا فِي الْأَثَرِ صَلَوَاتُ اللَّهِ وَسَلَامُهُ عَلَيْهِ مَعَ رَأْسِ الْجَالُوتِ شَمْرًا لَا يَمْلَأُ وَالسَّيِّئَةُ خَامِدَةٌ فِي الْعَالَمِ الْعَامِلِ الْغَافِلِ الْكَافِلِ سَنَدُ الْفَقْهَاءِ وَاسْتِنَادُ الْعُلَمَاءِ شَيْخُنَا الْوَلِيدُ وَمَوْلَانَا الشَّيْخُ الْحَاجُّ مَلَأَ حَيْثُ طَبَسَ بِهِ نَوَاهُ مَا كُنْ تَسْبِيحُ الْحَدِيثِ الْحَقِ بِشَرْحِ خُطْبَةٍ أَوَّلِ الْأَمَّةِ وَفَاهِيَةِ الْأَمَةِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ عَلَيْهِ عَلَى أَوْلَادِهِ صَلَوَاتُ اللَّهِ الْمَلِكِ الْبَيْتِ فِي جَمَاعَةِ التَّوْحِيدِ الْيَكُونُ مَهْنَةً الْخَنَامِ لِلْكَتَابَةِ الْيَكُونُ خَامِرًا كَانَتْ فِي ذَلِكَ فَلْيَنْتَظِرِ الْمُنَافِئُ وَذَلِكَ يُلْهِمُ الْعَامِلُونَ وَشَرَحَهُ حَسْبُ مَقْصِدِي الْحَالِ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ عَلَى الْمُتَعَالِ وَحَقِّي

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

هَذَا الرِّمَاقُ مُتَصَدِّقٌ بِبَيَانِهِ أَفَاضَ اللَّهُ عَلَيْهِ ثَابِتُ بَقِيَّتِهِ وَلَمْ يَلْقَ لِقَاءَ جَادِهَا أَفَادَهُ وَكَانَ ذَاكَ الَّذِي بَشَّرَ أَهْلَهُ بِعِبَادَتِهِ كَمْ مِنْ مَرْتَبَةٍ مَكُونُومٌ كَشَفَتِهَا مَ فَرِيرَ قَلْبِ كُلِّ طَالِبٍ وَكَمْ مِنْ رَجِيحٍ مَضُوءٍ فَضْ خَنَامَهُ فَا قَرِيرَ عَنْ كُلِّ شَارِبِ الْإِنْدَرَةِ مَضَى وَمَا أُنْثِمَ مَعَهُ حَدِيثُ الرِّضَا لَكُنْ شَمْلُ التَّوْبَنِ سَبْطُهُ الدَّقِيقُ الْبَحْرُ الْعَبْقُ الَّذِي عَقَبَتِ النَّسَاءُ أَنْ يَأْتِيَنَّ بِمِثْلِهِ وَمَا أَظَلَّتِ السَّمَاءُ عَلَى نَظَرِهِ مِنْ قَبْلِهِ الْبَحْرُ الْوَجْجُ إِذَا تَكَلَّمَ وَالرَّيْحُ الْوَهَّاجُ إِذَا عَظَّمَ الْجَهْلُ إِذَا قَمَّ الطُّودُ الْبَارِزُ



ونشره القرآن حيث ظلم مرجع الخبرين لم يتبين بينهما ترجيح لا يتبين جاني الآية فكذلك  
 وبعلم قولنا من كان من سبغ الانسان وقماتنا بظهر جوارحه في سوا ذلك ولا الحمد لله الرحمن  
 الصلوة على رسول البعوث الى الانس والجان ولعن الله على الشيطان ظلت سمع واس  
 الجالوت كلامه عليه هبت وخبرو مشق شخصه وقال اشهد ان لا اله الا الله وان محمدا  
 الله وانك الى الله ووصي رسولك معدن على حقا **اقول** **واس الجالوت**  
 هو اكبر علماء اليهود كان القسيس الجاسق والبطريرك رؤساء علماء النصارى واليهود  
 الرجيل اذا تابيع قبل انما الزعم هذا الاسم لقول موسى يا هذا البان ابي نعمنا وقصر عنا  
 واليهود ادعوا ان الشريعة لا يكون الا واحدة وهي ابتدأت موسى تمتب علم يكن قبله شريعة الا  
 حدود عقليته واحكام مصطنعة كالهن قبل التوراة كالبان ايتما هو صحف ومواعظ ولا يكون بعد  
 شريعة اخرى لان النسخ في الاحكام بلاء وهو منسحق على الله وقد حكى الله عنهم نفى البلاء بقوله تعالى  
 وقالوا اليهود هذا الله مسئولة تلك اديهم وتلك المسولات لو اس الجالوت مبنية على مذهب  
 والاضطرار في انزال الانسان وغرضه لا يرد على اصحاب الشرايع والادبان في تمييزهم بين الكفر  
 الايمان في استحقاق الجنة والنار والاجر والعقاب لا يستعمله على طريق الحاجة لا اية الشريعة  
**قولهم** ما الكفر في الايمان وما الشيطانان اللذان كلفا الرجوان الاستهانة بصفاته  
 لا يرد على الشريعة بين الكفر والايمان في المواظقة والعقاب والاجر والقوار على راحة النفس من  
 بجورية كل احد على اعلية الكفر والايمان فلا يكون هناك ما يستلزم العقاب لا يستعمل محبة  
 الكفر والايمان لعدم لآفته لاستشهاده بالاينة حيث لم يدع على ذلك مكابسة عليه تعالى بوانه  
 ما بر سوا لآية واجوبه الامام عليه السلام عنها الظاهرة في كون المقصود منها واحد كما سنبه عليه الكفران بمحل  
 ان يكون عطفاً فغير الكفر والايمان فكان المراد بها الكفر بالرحمن والكفر بالشيطان والتعظيم  
 عنها ما ينافي الاشارة الى ما عبر عنها بالكفر في القرآن كما سنبه عليه وان يكون المراد منها الكفر بالحق  
 المتداول بالاعتقاد باب المذهبين حيث يمتي كل منهما لمعتقد الآخر كذا وان اختر احد هاتين الاسماء  
 فيمن يجهل ان يكون المراد كقران التعريض مطلق الصفة الواجب للوفاة على اعتقاد الشايع و



المراد بالشيطانان شيطان الجن والشيطان الذي يستندون الكفر والفساد الى اغوائها  
وقولها في القلب فانكرها في توصيفها بالشيطنة الموجبة للظلم والظلم عليها غنم ذبيلة تشرد  
الى اغوائها **وقول** اللذان كلاما الرعويان اشارة الى ايراد عوالم الظلم عليها والاعتناء  
منها وهوان مدين السببين للكفر الذين يزعمونما الشيطانين هما الشبهة الرجوة التي فرقه  
بما على عباده في سورة الرعد في قوله خلق الانسان على البيان حيث لا يترقب مقام الاستئذان  
ودلت على محبوبة الكفر والايان فيكون بينهما مرجوا وعبء الدلالة ان سبب كل منهما في الاثارة  
امر ان فطرة افضلية مستعد له وصل يوجب خروج ما في قوته واستعداده الى الخارج وكلاما  
اضطرابي من فعل الله سبحانه على الاول قوله نعم خلق الانسان اى على ما هو مبطل لم يحسنه  
ومبطل اليه وعلى الثاني قوله تعالى على البيان اى علمه ما في فطرته الجبولة عليها من الكفر والايان  
وجعله ظاهرا ومبينا خاضا لمطابقة الاغواء الذي غلب على النفس الاثارة هو من الفطرة الاصلية  
والجبلية الخلقية ومناهب الى الشيطان من الواسوس والاضلال هو من تعليم الله سبحانه **وقول**  
فلما سمع الرضا عليه السلام الى قوله ما بالتم بغير بيان الاضلال الاجوف والواوى والحادرة بمعنى  
الجابوتية لانها من مراجعة كل من التجاويد بين القول وذا الكلام بقى تجاود الرجلان اذا رد كل  
منهما على صاحبه ونكت من نكت تنم الكاوشى بنكره يحدث نفسه في تلك الارض والقصبة  
وهو ان يخطأ بخطا فوتر فيها كالمفكر المهوم والاطرق اى ادعى عيبه بنظر الى الارض في الصحا  
عن بعضوا بطرق الرجل اذا سكت فلم يتكلم وملتأ اى طويلا وسكونه عليه لما لا يظهر النفر  
والتيحير غلظ وقته استنكارا على لقائه المناقبة لجميع التراجع حتى بين اليهودى والذى هو منهم  
بتعبيره الالهة الشريفة بخلاف ما اراد الله تطبيقا لما يراه الفاسدا من باب المناكحة عن سؤال  
الجاهل يحمل سؤاله على ما لا يليق ان يصد مثله عن سائل غافل ومن ملأ الذمارة وتمكنه على  
الظهار جميع ما اختلج في قلبه من الشبهات حتى كان احسانه عند الجواب تع في استفادة الحق او  
لا يتركه يعلم بالامانة ومن حال ذلك اليهودى انه يسئل عنه سؤال الاغواء وان يجب  
عنها بجواب احدا لظواهر العلو ومضله ونصريضا على اختياره بعلمه ليكون اقرب اسكانه وانحه

وكان كالأجزاء والتوقير الحكمة كما روي عن مولانا وسيدنا اهل المؤمنين عليهم السلام انه سئل  
 مسألة فخرج الجواب بانجاب بعد التأمل فقبل له في ذلك فقال توقير الحكمة **قولهم**  
 نقاراي واسما الوت كوتة حمل على عبته وشخصه نفسه لسؤال اخر القوم خلاف البيان وقد  
 عني منطقة فهو عني على قبل وفي هذا الكلام اشارة الى ان عرض الصوفى والاستفهام  
 مجرد الحاجة لا استفادة الحق **قولهم** فقال يا يئس المسلمين ما الواحد المتكبر والمتكسر  
 المتوحد والوحيد الموجد الجارى النجى والناقص الزائد تلك الاستفهامات مبتدئة ايم على  
 الانكار على التبرين الكفر الايمان باستحقاق الثواب والعقاب في الجزاء كما يشير اليه كلامهم  
 في اخر الجواب بقوله ثم وعلمنا بظلم جواب في سؤالك فانه ظاهرا في كون مقفاه في سؤالنا  
 واتما ووردها ثانيا شبيه الفاظ وانجته اعتراضا على المذهب الحق باستلزامه لكم الشافيين نظرا  
 الى كونها واحدا برغم عني الاضطراب عدم القدرة على خلافة ما ليس فكيف يحكم بتكثيرها  
 اخلاف الاجزاء والى كونها متكررا باعتبار صلاحية فلا يتحدان فيها بالنسبة الى كل انسان فكيف  
 يحكم بتوحيدهما في الصلابة والقدرة عليهما والى كون كل منهما موحدا بالفتح لغیر نفسه هو الله  
 فكيف يكون موحدا له ومختارا فيه والى كونه جارا بعن والعطرة والشبهة السابقة الالهية فكيف يكون واقفا  
 ونجدا فموقوف على اختيار العبد واجرائه والى كون الناقص هو على معلق عليه من القصور فكيف يكون  
 والتكامل **قولهم** فلما سمع الرضا عليه السلام الى قوله في هذا الجواب مخرج تسويل النفس ترينها  
 وبيننا اصله بين والالف حصل من اشباع الفتح بقي بيننا وبيننا زيادة كلمة ما والعنى واحد قول بينا  
 نحن نرتبه انا مقدره بين اوقات قبلنا اياه وفي النهاية بينا وبيننا طرفان بمعنى المفاجات  
 الى حلة محتاجان الى جواب يتم به النسخ وهذا الجواب الجوز خاص له اذ لم يجد ان الغرض الاصل  
 لورسما الوت من الخاصية مع الامام بالاكتفاء على طلبه الفاسد بالآية الشريفة ثابت عليه عدم طريق  
 له الى فهم معنى الآية بوجه لطيف وطريق حسن وهو ان فهم الغايين عن محضر الخطاب معني الخطاب  
 التوجه الى غير باحد الطريق الثلاثة اما يكون من اهل بيت الخطاب المطلبين على القرآن المفصلة  
 والشواهد الحاتية والاشادات الحضورية والنبينات الشافعية بنشوء في زمركم واستحضار

مالديهم واستخلافهم واستهانة لاسرارهم واستفادة من لفظ الخطاب بالطريق المقررة  
في العرف اللغة واستعلام من احد الخطابين بلا واسطة او واسطة معتبرة في الامام لم يله  
نفى التثنية بالنسبة اليه فنبهوا كما بين ايده واداه ترتيبها على ان اي غير منسوب اليهم فخطبه بل  
في اشعاره واقر غير معروف منهم فضلا عن تلك النسبة المجلبة لطلب من اهل بيت الوحي وروضة علم القرآن  
تحت كان مطلقا على ما بينه واسرار تتربله وتاويله واشارته ثانيا بقوله ثانيا اي في قول الى ان لفظ  
الايه ليس نقاظا لم يقتض القوافي الوضعية فيها عمل على ولا يشبه كلام اهل المحاورة و  
المجاورة ولا هو نسخ الكلام بل هو من السبق والتبليغ ووجوه خلق الانسان لا يدل على كونه مخلوقا  
على الاضطرار في انما له وتعليم البيان لا يدل على تعليم كل احد ما اعتقد من الكثرة الايمان والتزاه  
بشيء من ذلك لا العبرة بل بما اقامه الما ابو القاسم من عرا ولفته والطابق لحركات لغزونها الاية  
الاية الخطاب تشهد بالامام انه تعالى خلق الانسان على وجه يقبل التعلم وعلما بها فيحصل ويظهر كل  
شئ فانه خلق الانسان وسوى نفسه فلهما فجورها وتوحيها وهذه التجديز سبيل الخبر وسبيل الشتر  
فمن يجهل عن بيته ومن يملك هلك عن بيته وهما من اجل نعم الله سبحانه للانسان فلا يستلزم  
جبرا ولا اكرا اذا ارشاد السبل وادارة طريق الخير والشر ليس معنى الزامه والاكراه طلبة يمكن ان  
يكون المراد بالبيان العقائد الايمانية الحق ومناهم نحوها من العلوم الدينية وتعليمها اعطاء  
اسباب حصولها من نصيب لائل الزبونية وابتداء الشاعر الادراكية بان ركب في عقولهم ما بدعوه  
الى الاقرار بالعقائد الايمانية وهو الفطرة التي فطر الناس عليها ومن عليها بما من عن عن عن عن  
فقد عشا عليها سريوا اختباه من القادي في العقلة واتباع الثموت ويشير الى هذا قوله تعالى  
وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ سَبْعًا مِنْهُمْ وَهُمْ فِيكُمْ ذُنُوبُهُمْ وَأَشْهَدُكُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ سَبْعًا مِنْهُمْ وَهُمْ فِيكُمْ ذُنُوبُهُمْ  
شهداء ان تقولوا يوم القيمة اننا كنا عن هذا غافلين فيمن نشر الفهم من اصلا بعادتها الاصلية و  
مبادئ العقلاية ونسبهم ولا لائل الزبونية واعطاهم القوى الادراكية والشاعر العقلة لائل  
الى الاقرار بمنا وصادق بمنا واداهم شهودا وبيت مؤن بما الخطاب السبب بركم كابت معون بما  
الخطاب في الدنيا بالقوى البدنية الجسدية وقالوا يا انت ذلك العقول بل انت نبأ وهذا الانهاد

من جهة كرامته ان يقول الجامعون يوم القيمة اننا كنا عن هذا غافلون ولنا الابهة على ان لا يجمع  
 باقتضاه فطرهم الاصالة الربوبية وعلى امكان خروجها عنها بالنعلة ونسبة ثانيا بقوله عليه  
 وعمن يقول على كون ما فصح من الابهة منقولاً عن المنزل للقران ولا عن ملته المنزل بل عن اوصياء  
 وامثاله بل خلافة ثابت منهم ثم اشار بقوله عليه ولين تقول بانك مع قصورك وسوء فهمك و  
 عدم استناد ما ذهبت اليه سنداً يجمع به على مع مالى من معرفة معاني القران بجميع طرقها فاني ابن  
 رسول الله صلى الله عليه واله الخاطبة وابن اوصيائه ومن اهل بيت النبوة والرسالة وخليفته  
 بالحق ومخزن علمه ومستودع سره وعن اهل القران واهل العزرة يتفهمون وقا وبكلمه وظاهره  
 بالهنا باعن سيد فقلنا انما نزل على جدنا واعطانا مورا في الهدى وكلا كقول الكون الى المكران ثم  
 اكد ذلك بقوله بينا انت صونا عن نحن على طريق الاستفهام الانكارى بخلاف الاداة تنبيهها  
 على سره بان علمهم ليس بكتب يفتح كل صرائح متلبين بنا نحن في هذا اسفات الكاملة والعلوم لقا  
 الموجودة فينا المشهورة الغيبة عن البيان المستغنية عن الثبوت في زمان حبروتك متلبين بانك  
 من كالاتك التي ظننا انك لا تلب انك اكتسبتها بتقدير زمنه عرك ونحن على ما نحن فيه من يد تولدنا  
 بل نحن نحن قبل خلق الارواح والامدان وكان جدنا صلى الله عليه واله النبي ادم بين الماء والله ونحن  
 انوار المحدثون عليه السابقون السابقون ونحن المقيرون بحملة القران واهل الذكر اولو الامر ظهير  
 لان تقول نطق بذلك كلام الرحمن مع انك لم تفهم معناه وعبر عن نفسه الشريفة بلفظ الجمع تنبيهاً على  
 ان تلك الرتبة الكلية الاولى والولاية الكلية السابعة مشتركة بيننا وبين اهل الباقي العظام ونحن نور  
 واحد من اصل واحد **قولهم** والتم واما الجواب المفصل فاقول ان كنت الذي في الحمد لله لينا  
 الى قوله وما المرحون بل انعم اليهودي في الجواب الجزع بدم ورواد براده بالابهة هذه ثانيا في الحمد  
 المفصل الحقيقة الامر في معنى الابهة ودليل اصل المسئلة وحجب ان من شرط تأثير الحق في قلب السامع  
 تلبس بحال الاستفهام والتصور للابهة وترك الحاجة شرطاً عليها يكون من اهل الذابرة فهم  
 هذا بحمد الله الباري ليكون قول كلامه هذا على شبهة التامل لان كلمة الحمد المعرفة في الاسنية  
 والامناع الدالة على استحسانه تعالى الحمد كلمة وتوصيفه بالباري شعراً للبهية يشهد بان فضله

خصوصاً خلقه الاشياء الذي من خلق الانسان محسوس وغير محسوس فلا يسكن عنه الشر ولا يظلم ولا ينجو  
 في البحر لا يقوم كونه شر كما وقع السائل في خلقه الكفر خطاء في الفكر العام وان كان كذلك في الفكر الخاص  
 كما قال المعارف الشريفة بينا كنت خطا ولم يمنع تركت افترين يرتبطوا بسطابوش باد  
 وقولهم الكفر كفران جواب عن سؤاله عن كفرين وهما الشار اليها بقوله نعم والذين كفر الاولياء  
 الطاغوت وقوله فمن يكفر بالطاغوت ويخشى الله فاعرف اننا نجعلك على عيننا  
 موافقة نوعين مختلفين في الجنس اتحادها وانفصالها في تمام الحقيقة دفعا لاستبعاد السائل عن  
 اجتماع المتضادين في صدقهما على محبت واحد فقال وهما الشيطان المعبولان المردوان ويجعل  
 ان يكون المذكور في الرواية الشبان السبن المهمة والقصوى واحد فيهما متماثلان من جهة  
 الاختيار وعدم الاكراه والاجبار والقول الراد لها موكل الى اداة الانسان ولختياره والمراد  
 انها مختلفان باعتبار القبولية والمردودية بالنسبة الى المتضمنين بهما فالكفر بالله مقبول الاولياء  
 الطاغوت والكفر بالطاغوت مقبول الاولياء الله كذلك الردية العكس وقولهم وهما الشبان  
 المتفقان المختلفان اي متفقان في العدة والاختيار وصالحيتهما للتصديق عن الانسان ومختلفان  
 الثواب العقاب وفي تعلق الاداة الفعلية بهما واللام العهد بما في التوال المذكور بالصفة  
 المتعاقبة ولعله سقط من الموضوع من العلم وقولهم وهما الروحاني ونصير الزعيم الى قوله وكذلك  
 جواب عن الشبان في التوال وهذا شروع في بيان معنى الآية على وجه يقين من حقيقة اصل  
 المسئلة فقال الثعنان الروحاني في الآية هما الكفر والابنانهما باعتبار خلق العدة عليهما  
 المفهوم من قوله تعالى خلق الانسان فته وباعتبار هداية الله سبحانه سبيل الحق منهما المدلول  
 عليه بقوله تعالى علمه البيان فته اخرى ثم ذكر الآية الشريفة استشهادهما لما افادته بهما على كونه  
 قسما للآفة الاولى والمراد من الشرايع بحر الخير والشر واعتبار اجتماع دواعيهما في خلق الانسان  
 واثارها وهي غيرهما في طلب كل واحد ذلك في معتبر الاختيار وهذا الجرح احد ما يجرح به والآخر  
 عذبة زلات الاول وان كان منوعا عن تناول كان الجرح الاجماع منوع عن الشرط الاستعمال الا  
 انه يحصل به الامتحان ولو لم يمدح الشيطان في قبوله في الجن وتزيينه في النظر الفاسد وقته

هذه هي الفتن والافتراف  
 اشارة الى ان الاختلاف في  
 الرد والقبول الشريفة  
 عدم الاختيار هو في الحقيقة  
 كونه والاختيار كونه  
 الانسان من هذا الجرح

يخرج لآلى القدرات الالهية الخاصة من الجاهل كما يخرج النالى من البحر الاجلج وهما باقتبان في  
 فطرة الانسان وضيقه ولكن بينهما غما غفر العقل والاختيار وهما الله نعم بلطف الانسان فيجده  
 كونه مخلوق من ملقحين لا يستلزم بغير احد فاعلى الاخر وقد اخلها وهذا تبين معنى الالهة  
 السابقة ايضاً على وجه لا يستلزم نقصاً شتاراً عليه فبعد ذلك اشار الى بلدا اصل  
 المسئلة اعني كون فضل الانسان بحسب قدرته واختاره مما هو اوضح الادلة واتمها واخصرها  
 وابتعد ما في النفس الاجزاد وهو اليهود والوحدان بقوله ثم وبعلم قولنا ان كان نسخ الانسان  
 والنسخ معنى الاصل بعينه لم يخرج عن نظرية الاصلية والمجيلة الانسانية الى التعمية الشيطانية  
**وقوله عليه السلام** وما قلنا بظهور في جميع مؤلاتك اى التذكير بانها بقوله  
 ما الواحد المتكسر الخ وعرفت ان المقصود منها واسد في كفها جواب احد قولك والحمد لله  
 الرحمن الى اخر الحديث شكرته على الزام الخصم وتبكته وذكر الرحمن للاشارة الى رحمة العانة  
 الدالة عليه الالهة السابقة التي عرفت شمولها للؤمن والكافر في خلقها والتبعية على كونه وجه  
 مقتدر السورة باسم الرحمن والصلوات والتمن ارشاد لراس الجالوت بالتوسل بالرسول صلى الله عليه وسلم  
 عليه اله المبعوث على الثقلين للهداية اتماماً للآية

والاستفادة من الشيطان المخلوق فحيتا

للعوامة تكملاً للاعتقاد

والحمد لله والصلوات

وانا اله الباقى

نعم عليه

الرحمن الرحمن على كل فاطمة

نفسه

وَعَلَى خَلْقِهِ  
أَيْضًا قَدْ تَوَكَّلْتُ  
وَأَلْفَاخِي شَرَحَ خُطْبَتَهُ  
رَبِّكَ لَوْ جَدَّ سَيِّدُ الْوَحِيدِينَ  
صَلَوَاتُ اللَّهِ وَسَلَامُهُ  
عَلَيْهِ جَمِيعًا  
قَدْ شَرَحَ

### بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فِي شَرْحِ خُطْبَةٍ لَوْلَا أَمْرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ فِي جَمِيعِ التَّوْحِيدِ وَوَهَابَةِ الْأَسْلَافِ  
فِي الْكَافَةِ مُسْتَدَلٍّ لَوْلَا اجْتِنَابُ نَجَى الصَّادِقِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ أَنْ يَمُرَّ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ بِهَذَا  
النَّاسِ فِي حَرَبٍ مَعُودَةٍ فِي الْمَرَاثَةِ فَلَمَّا شَرَحَ النَّاسُ قَامَ خُطْبًا أَوْ طَلَبَ قِيَامَهُمْ فِي حَرَبٍ مَعُودَةٍ  
ابْنُ رَبِّهِمْ فِي التَّعَاوُنِ فَقَامُوا سَرَّحِينَ جَمِيعِينَ فَقَالَ صَلَوَاتُ اللَّهِ وَسَلَامُهُ عَلَيْهِ  
وَعَلَى أَوْلَادِهِ الطَّيِّبِينَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْأَحَدِ الْقَدِيمِ الْقَدِيمِ الَّذِي لَمْ يَكُنْ شَيْءٌ كَانَ وَتَمَنَّيَ  
شَيْءٌ خَلَقَ مَا كَانَ قَدَرُهُ أَنْ يَجْلِسَ الْأَشْيَاءَ وَأَنْتَ الْأَشْيَاءُ مِنْهُ فَلَيْتَ لَهُ صِفَةٌ تَأَلَّ وَاحِدٌ  
بِغَيْرِهِ فِيهِ الْأَمْثَالُ كُلُّ دُونَ مَفَاتِيحِ الْفَنَاتِ وَضَلَّ مَا كَانَ تَضَارُّفُ الصَّفَاتِ وَحَالٌ  
فِي مَلَكُوتِهِ عِبْقَاتُ عَذَابِ الْفَكْرِ وَالْقَطْعُ دُونَ الرُّسُوحِ فِيهِ جَمِيعُ التَّغْيِيرِ وَخَالَ دُونَ  
غَيْبِهِ الْمَكُونُ حُجُبُ الْغُيُوبِ تَامَتْ أَوْ لَا تَامَتْ أَمْثَالُ الْعُقُولِ فِيهِ لَطْفَاتُ الْأُمُورِ فَبَيَّنَّا  
الَّذِي لَا يُلْفِيهِ بَعْدَ الْحَمْدِ وَلَا يَأْتِيهِ غَيْرُ الْفُطْنِ وَتَعَالَى الَّذِي لَا يَلْبِسُهُ وَتَمَّ مَعْلُومُهُ وَلَا أَمَلُ  
مَعْدُودٍ وَلَا نَفْسٌ مَعْدُودٌ وَسُجُنُ الَّذِي لَا يَلْبِسُهُ إِلَّا بِتَبَدُّلٍ وَلَا غَايَةَ مَتْنِيٍّ وَلَا غَرْفِيَّةٍ  
سَجَانُهُ هُوَ كَمَا وَصَفَتْ نَفْسُهُ وَالْوَاصِفُونَ لَا يَلْبِسُونَ نَفْسَهُ حَدَّ الْأَشْيَاءِ كُلِّهَا عِنْدَ صِفَتِهِ  
إِبَاتُهُ لَمْ يَفْرِضْهُ وَابَاتُهُ لَمْ يَرْشَحْهَا ظَمَّ يَحْمِلُهَا بَقِيَّةً هِيَ مَا كَانَتْ وَلَمْ يَبْعَثْهَا بَقِيَّةً هِيَ مَا

بان ولم يخل فيها فوق له ابن لكنه سبحانه اخطا بما علمه واتقنها صنع واحصاها حفظه  
 لم يهرع عنه خفيات غيوب الهواء ولا غوامض مكنون ظلم الدجى ولا مافي السموات العللى الى  
 الارضين السفلى لكل شئ منها حافظ ورقب وكل شئ منها بنى ومجسط والمجسط بنا الحاط  
 منها الواحد الاحد الصمد الذي لا تغبره صروف الزمان ولا يتكاد صنيع شئ يكن انما قال  
 لشيئ كن فكان ابتدع ما خلق بلا مثال سبق ولا نعت ولا نصب وصانع كل شئ من  
 شئ صنع ما خلق وكل عالم من قبل مجمله يعلم والله لم يجهل ولم يعلم احاط بالاشياء  
 علما قبل كونها فلم يزد بكونها علما عليها قبل ان يكونها كعلمه بما قبل تكونها لم يزد  
 لتدبيره سلطان ولا خوف من زلزال نقصان ولا استغاثة على عندنا ولا ندم كثير ولا  
 شر من مكابر لكن خلقهم ومووبون وعباد واخرون سبحانه الذي لا يود خلقا بالبدا  
 ولا ندم يراو اد لاس عجز ولا مشقة مما خلق اكتمى له ما خلق وخلق ما علم لا بال تفكير في  
 علم خاتنا صان ما خلق ولا شجة صلت عليه فيما لم يخلق لكن قضاء مبهر وحكم حكيم  
 وامر متين توحده الرتبة واستخلص المجد والثنا ونفرد بالتوحيد والمجد والثناء و  
 توحده التمجيد وعلامتنا اذ الانبياء وتظهر وتقدس في ملامت النساء وعز وجل عز وجل  
 الشكر فليس له فيما خلق ضد ولا له فيما ملك ند ولا يشرك في ملكه احد الواحد الاحد  
 الصمد البعيد لا بد الزاوت الذي لم يزل ولا يزال وحدنا ازلنا قبل بدء الدهور وبدا صخر  
 الامور الذي لا يبدى ولا ينفقد بذلك وصف في فلا اله الا الله من عظيم ما اعظمه ومن  
 جليل ما اجله ومن عزيز ما اعز وتعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا اشهد كما امر الشريعة  
 الذي هو تحت كلام الخالق وفوق كلام المخلوق وفي تلك الخطبة من جلال الخطبة المشهورة اشهد  
 على حقايق التوحيد غوامض مغاير التمجيد متضمنة لا لبال شبهات الشبهين وادغام  
 المحذرين وانا اشهد بقدر وسعى بعض ما استفاد منها من كنوز المعارف ومويز اللطائف  
 وان كنت كما قبل ابن التمامي المتناول **فاقول قال اعظم فرقائل**  
 الحمد لله صمد على كل كلام مجد الله تعالى صمد بللام الجنس الدال بعنونه على جميع الحمد



من كمال ذاته التجلي بصفاته العليا في الامكان وشمول عوالمه فاعانة بغيره وحسنه التي ملئت  
جميع الازكان فلا يكونه شيء وبعضه التي لا يخرج عن سلطان نور وفيه بلان واسطة او بوطلة  
يرجع اليه فكل شيء وخبره في هي الجسد والفرق بين الحمد والشكر عموم الاول بالنسبة الى النعمة  
وغيرها واختصاص الثاني بالاداء عموم الثاني بالنسبة الى القلب واللسان واختصاص الاول  
بالثاني ولفظ الله علم للذات الاحدية هل انما يكلمنا الذي بعد الصفات الالهية والنعوت  
الازلية في رتبة الوحدانية ولا ينافي كونه علما للذات بالصفات الى استجماعها للصفات كما  
يستفاد من بعض الروايات كونه لاسم الاعظم وهو في رتبة الوحدانية كما في بعضها قال ع  
الواحد الاحد الصمد المتقرب اقول هذه الاسماء المقدسة الاربعة بشر الى المراتب الاربعة  
للتوحيد فالاحد الى التوحيد الذاتي والواحد الى التوحيد الصفاتي وتقدم على الاوابع تارة  
عن في الرتبة لكون صفاته ثم معرفة لذاته بغيرها كاشفا كما في تقديم الله على احدي قول تعالى  
قل هو الله احد فان لفظه الله اشارة الى الرتبة الاولى الوحدانية وهي رتبة الصفات القدسية  
الرتبة الاحدية الذاتية والصفاتي التوحيد الاضائي والتفرد الى التوحيد الاوحي وتحت يد  
تقبل تلك المراتب في مقامات اربعة **المقام الاول** في التوحيد الذاتي وهو يتجوز  
حق تعالى في رتبة ذاته القدسية عن شوائب التركيب الكثيرة فلا يتجزى بالاغصاء ولا يتكفأ بالاعراض  
ولا تنقسم الروايات الاعراض لا يفتقر بالحدود ولا يتشخص بالقبول فلا يسم باسم ولا رسم ولا جهة  
ولا كيف ولا وصف ولا حيث وفي كلامه المتع عن الصفات انه وجب لا كثرة في فهو متر عن  
شائبة معنى غير صف الوجود البات **مكاشفة** انه سبحانه بعلم المبدئية الاولى لكل  
ما في الامكان لا يتغير شيء يقضي وجوده فوجوده واجب لذاته ليس لانفس الذات نظر استماع  
انفكاك الشيء عن نفسه فيمكن انقطاع ما عن الغير بعد انتفاء العلة وهذا الامر في الوجود المحية  
فان المحية رتبتها واجبة فبوتها فوالله تعالى عين الوجود لا يضاف اليه فقدم غيره لان الوجود  
بنفسه واجب الوجود ويتبع مشاركة غيره معاني الوجود لان غيره واجب بنفسه بل الوجود وهو  
سابق عليه يدل على الوحدة الصرفة اي انه اذا كان مركبا تغير وجوده ان كان محض ليس بغير شيء في

البراءة وحوالة ولا حقيقة له ولا أسالة فليس يتصف بالجزئية التي هي الامور الوجودية وان كان  
 مفهومها ذمها نقد رتبة وصيرورة والحقيقة الوجود فلا يشار في القدم بل هو مخلوق ولا  
 يجري عليه ان كان وجوده الغرضي الشيء لا يكون الا كاشرا غائبا عن الملك القديم لا شريك له  
 والله عز وجل بعبارة الحقيقة لحدى الموت وحدا في الكسوة من عن الظهور والبطون فضلت  
 هناك الاشارات وانقطعت هذه العبارات ليس كذلك شيء وقد فارق احد لغز كنهات  
**عرفانية الاول** اذا عرفت انه تعالى لا حذله ولا كف ولا حجة بل هو مصروف حقيقة يحصل  
 بالحدود والكيفيات فهو محجوب عن كل خاطر ناظر قال ولانا الصادق عليه السلام كل ما يمتد في  
 ضوئنا ومرتود اليكم وفي المرقوم من ولانا امير المؤمنين صلوات الله عليه انتهى المعلق في مثله  
 والجاه القلب الى شكل السيل البسدد والقلب مردود وعنى ولا نال الرضا عليه السلام كنهه  
 تفرق بينه وبين خلفه وللعقل القاطع بوجه وجبه اخر لا شاع الوصول الى دكة وهو مضمونه  
 بوجود الاشياء واستعداد كل شيء في كل ان في وجوده عنه فليس شيء وجود مستقر يصل اليه  
 بين ان في ذلك ان متغيرة الشيء لا يحصل الا بمضول صورة المعلوم عند العالم وعلمت ان تصرف الوجود  
 الخارج فلا صورة له بطبع في الخيال او بحضوره عند العالم وهو محال الا لشيء محله لا وابداه وهو  
 مع ان الاثر المتقوم بالموثر كل ان له وجود بعد كسغاع الشمس القائم بنوره ما لو كان مع موثر  
 كان يحصل القوام مستقرا حين ما كان عند الالهية حقيقة لا استقلاله في الوجود وهو من  
 المستحيلات لان رتبة وجوده دون رتبة الوثر فلا يصل اليه ابداه ولا وجود له في رتبة الوثر حتى  
 يبرهن وهو في كل ان في الملاك والبنوار وبذلك دلتها بفسر قوله سبحانه كل شيء هذا الا لا يوجد  
 بابران قبل الملاك بصيغة الفاعل الدال على الدوام والثبوت دون المستقبل واما الوثر فلكون  
 الاثر ظهوره ومن شئونه باق باقائه فلا يقطع عنه وهو محط بانار نفسه ظهورا في الابد لا يتركه  
 الابداه وهو يبرز في الابداه **الثاني** واذ لا مع شيء من الابداه في الحضرة الاحدية من  
 الحدود والقبودات فلا بدخل في هذه الاعداد في مقابلة ثابته بل كلها مستحالة عند وجوده  
 غير عددية بل هي وحدة محط سره قد لان الواحد العددي ما يتكرر بعدد ويتسع ان يكون معه

بطلان الاستماع مدكه  
 بكيفية الظاهر اذ  
 عرفت الغرض يحصل

في رتبة حقته يكثر ويدخل في العدد وهو لقولهم عن الحكماء الامد بين مثل فينا نور من اناله  
 تليد سليمان النجوم وغيره بالجمله لان في حد ذاته بل هو محيط بكل شيء بظاهره وبباطنه  
 ملكه وملكوته حتى الواحد العديته فلا يحاط بنها وهو جامعها والمكونات باجمعتها وخصيبتها  
 وادجاء وخصيبتها كلها متلغز من رتبة ذاته نعم ليس معه قال مولا الرضا عليه السلام لم ير  
 واحد ليس معه شيء ولا يزال كان فلا يبق هذا واحدا وهذا واحدا في رتبة ذاته وقدرته المثلث  
 قدرة السلطان وقدرة اعوانه فرائده وولايته وحكامه منزلة على قدرة رئيس القدر فان هذه  
 كلها شئون قدرة ومظاهرها وقائمة بنها ومستهلكة لذاتها لا شيء منها في رتبة حقيقتهما  
 محبطة بنها اخطاة قوتية يجب لو انشئت انتفى المهبج ولا عكس فلا يبينها حتى يبق قدرة واحد  
 وقدرة خدامه واحدة تباينها والامانته لا تنفعاها ولا هي عنها اثار المراتبة على قدره والابناء  
 ينتمى الى قدرة السلطان حقيقة وهي اثارها في الوجود ومع ذلك شرورها يرجع الى حقائق التقسيم  
 لا الى السلطان وله قدرتهم بنها وكذلك احسانها ولا ينافي ذلك كون القدرة ملك من حيث كماله  
 شرافه ومن على ذلك سلطان الحق بالنسبة الى مخلوقاته **المثالث** واذا علمت ان الولعب  
 لذاته في الوجود ليس الانفس الوجود فلا شر في الوجود لا لذاته والحق المطلق لما تكرر  
 ان محض الشيء لا يتكرر ومحض الواحد لا يتكرر سبحانه الله ان لا اله الا هو **الرابع** وجبت علمت  
 انه صرف الواحد من غير جد ونعت وجمعة فلا نسبة له سبحانه بلية بين خلقه مثل نسبة المكنات  
 بعضها مع بعض فلا يشابه شيئا ولا يماثله ولا يجانس ولا يوافق ولا يخالف ولا يباين ولا  
 يباين ولا يتصل به ولا يتفصل عنه ولا يفارقه ولا يدخل في شيء ولا يخرج عنه ولا معه ولا عليه  
 ولا الية ولا منه ولم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد كل ذلك من خصائص المكنات ونسبة  
 بعضهم الى بعض وتوابع الحمد والمعبود والله تعالى فاعلموا جامعها ولا يجري عليه لا يوجد  
 ولا يحد شيئا لان الشيء فعله المتقوم به واليه يشير كلام مولانا امير المؤمنين عليه السلام  
 هذا قسمها والالات تشير الى قائلها اعرض الله الله ان له الخلق وخالقها وقال عليه  
 داخل في الاشياء لا يكون شيء في شيء وخارج من الاشياء لا يخرج شيء عن شيء مع كل شيء لا

بمقارنة وغير كثر في لآية ابله في قوله ويبعد في قوله واشتهى وهو كما قال مولانا الرضا عليه  
 كنهه تفرق بين وبين خلقه ليس كآله شيء وهو التبع العلم الخ **الميل** انما  
 منز عن التنزيه حقيقة كما هو منز عن التشبيه لان سلب الشيء عن شيء يستلزم تقوى النسبة  
 الحكمة وهي رفع امكانها ثم الحكم بالسلب حيث منع النسبة فلا يقصود فالصفاة التي ليس له  
 عز وجل يرجع الى ضرب من التخليل الى سلب النسبة على قياس الحكم باستماع اجتماع التقضين  
 وهو مقصود التقضين بخصمها واجتماع الشئين عنهما هو الكل في الحكم بان تفاع تلك النسبة  
 بينهما استحسان الله تعالى يصفون **الساحس** يمتنع في حقه سبحانه مطلق الفقر الحاجة  
 لانفسه لانه متاصل بخلوص كينونه ومقوم بخلوص انبثته واجبة حقيقة هو تيسر ولا الفعله  
 لانه بهذا الكل ولا يخرج عن سلطانة شيء ولا يجر عنه مثقال ذرة في السموات والارض والسموات  
 الى الواسطة التي هي في قبضة قد تفر في خلق الاشياء واجبة الى المخلوق في قابلية لاستفاضة  
 الوجود منه سبحانه على النسبة التي قد دها في الاسباب غيب الوجوه **الحي المقوم** **الشيء**  
 قبل ذاته المقدسة عن ملول العوالم الجمانية وعروض الحالات النفسانية والكميات البعيدة  
 اذ ليس شيء معه لم يكن ولا يكون ابدا ولا استلزام التركيب من معنى الفعل والقبول وتغيرها  
 بتجدد الحوادث من قوى الدفع والمجوع وفي كلامه تعالى عليه ما علمت ليس به شيء اذ اوبدا  
 كما تقدم ونبه الرضا والغيب الكرامة والحب والبغض واسألنا الله سبحانه بتاويل القائل  
 دون المبادئ والاثار دون المعاني كافي المروي عن جسد الصدوق من ارجاع امثال ذلك  
 الى اولياته فجل مضام رضائهم من خط انفسه لانه تعالى جلهم اذ لا انفسه سببه على  
 مراد بيان لذلك ان الذين يؤمنون انما يؤمنون الله من بطون الرسول فقد اطاع الله  
**المقام الثاني في التوحيد الصغرى** الذي بناه الله في اسم التوحيد هو  
 في رتبة صفاته تعالى والمراد منه في الكثرة فيها بحسب الحقيقة وكذا حقيقة واحدة هي عين  
 الذات الاحدية وكثرتها باختلاف المعاني والمقام المقصود منها في الكتاب التسمية بحسب  
 ظهور كمال الذات بجل بوزنه في الحديث على حسب المقول والشاعر من الاطراف انظر

في شيء الحقة

من غير تكرار في صقع الذات واقتران لها فيها والموجب لهذا التخي والاثبات ملاحظة امور ثلاثة  
 قطبة **الاول** صفة الذات وتعالها عن تكرار مبادئ الصفات فيها كما تقدم بانه والبرهان  
 مولانا امير المؤمنين عليه السلام التوحيد في الصفات عندها في كل صفة انها غير له وصف والافعال  
 وشهادة الاقتران بالحدث المستع عن الازل المتع غير الحدث **الثاني** صفات الذات  
 بما فيها التكررة وخواصها الصفة على الشجاعة طرنا القول بكونها على معنى اثباتها لا بحسب تعلق  
 في رتبة الالوية المتناهية بالواحد في الحدوث على كونه بمراد العقول والمشار حيث نشاهد ان تلك  
 الصفات في الافاق ونحافظنا حيث وجدنا ما على منع حكم وخلق متقن لا يصد الا عن حق يقوم فاذ  
 عالم حكم ذي حمة واسعة غامرة ونفيض كامل وغير ذلك من معاني الصفات المدالة عليها او كذا  
 الموجودات واعيان المكونات والمطابق الحكم ودقائق المصالح في المصوغات مضافا الى ما نطق  
 به كتاب الله العزيز وكلمات رسله وحججه وهذه خلقه من توصيفه تعالى بملك الصفات  
 العليا والاسماء المحسنة معانيها المتكررة الغير المترادفة وبالجملة ملاحظة هذين الامرين  
 القطعتين بوجوب الادعان بنفي الصفات باعتبار الذات واثباتها باعتبار فعله وتجلي نوره  
 بكمال ذاته في الحدوث في الصدور **الاول** الذي هو مظهر صفاته واسماؤه **الثالث** توصيفه  
 مع تقدسها عن اقتران كثرات الصفات باعتبار فعلها المتكرر باختلاف الانوار والمفاعيل مع كونها  
 بحسب البعد حقيقة واحدة هي عين الذات وعدم الاضافات فيها كمالا مولانا الصادق عليه السلام  
 كان ربنا عز وجل والعلم ذاته ولا معلوم والقدرة ذاته ولا مقدور والسمع ذاته ولا مستمع و  
 البصر ذاته ولا مبصر فلما ان حدث الاشياء وكان العلوم وقع العلم على العلوم ووقع القدرة  
 على المقدار في ظهرت المعاني بكثرة او حدثت بايجاد متعلقا مما حجب يدركنا ملاحظة المفعول  
 لا على ما هي علم وقدره وسمع في صقع كما اشار اليه بقوله ثم بدت قدرتك بالحق ولم يبد وجهه شيئا  
 وجعلوا بانك اربا يا فتى لم يبر فوك باستبدك ولا يتوهم ان تلك الانوار المستمرة عنها الصفات المتكررة  
 يستلزم تكرر المحركات في الفعل المستلزم لتكررها في البعد الفعال فان التخصص عن مضي الكثرات  
 فيه لان تكرر محركات الفعل يرجع الى الانفعالات وهي متقوية قيام التحقق بنفس الفعل مثل قيام

الانكار والكبر الفعل الصادر عن الفاعل عز وجل لا تنكر في جفاته على شدة وعي لا ندرك حقيقة له منتهى جهاته .  
 ذلك لعدم الكيفية كما قال مولانا الصادق عليه السلام كيف مفعوله فلا يجري عليه بالجملة ففعله  
 جهة الى الفاعل وجهة الى المفعول والتكثير بالجهة الاخيرة المحمول لفيض الفعل وعدم تعلقه بالوقوع  
 لقصور المشاعر مثل صورة الشاخص اذا انطبقت في المرأة الموحية والمنطبعة فيها هي صورة البقا  
 فيها وصح ان يبق هذا صورة الشاخص ومع ذلك ليست كل هي قاله امير المؤمنين عليه السلام  
 لا يحيط به الاوهام بل يحل لها بما وهبها امتنع وفي كلام لغزله ثم رجع من الوصف الى الوصف دام  
 الملك بالملك وانتمى الخلق الى مثله والجاه الطلب الى مثله اما اتحاد الادوات انفسها وشبه  
 الاالاتى تناظرنا وقال مولانا الرضا عليه السلام ما وصف عليه من المحل في صفات محدثة فالصورة والحو  
 في المرأة مع تغيرها الصورة الشاخص المستقيمة لا يمكن ان يبق ليست صورة فاعلم ان شبرا لها مثل الشجعة الرنة  
 عن بعد صغرها فلما بناه لا يمكن ان يبق هذا ليس يبدو من ذلك انه يبع توصيفه سبحانه اذ راق اسخ الان  
 وغدا مع ان يقارن ليس امتدادا لا يمتد بها الا دونه وليس له ماض واستقبال كشيء حقيقي  
 وان علمت ان توصيفه يتم بالصفات مقامها بالتكثير ليس على ما هو في حقيقة الذات وذاتية الوجود  
 بل ظهور فعله وحادثا لا تار ومع ذلك لا يبع بل بها عنها كما عرفت في توصيفه بالبقاء فالصفات الشا  
 الى المتعنى المحمول لامعترافا كاشفة عنها ومجدد الاعتقاد وخص الشارع توصيفه بانه مقام النبوة  
 والقداسة والمناجات كما روى عن مولانا الصادق عليه السلام ان العباد بالاسم اى الوصف كبر وبه الوضو  
 بشرك والمعبود هو المتعنى والوصف اشارة اليه ولو لا الرخصة ما وصفتنا توصيفه كما قال السيد  
 الساجدين عليه السلام لولا الواجب من قبول امرك لشرقتك عن ذكرى اى بال فالوصف بالصفات المتعنى لا يوصف  
 وصفات الزموتية وهي مقام ظهوره لنا في رتبة الواحدية بدون الاحدية الذاتية فهو الامر والظن  
 وفيها غاية الظهور والبطون فلا يظهر منه شيء في ظاهرية لان جميع ما في الوجود باثرة وظاهره و  
 هذا اشار مولانا سيد الشهداء روحنا فداه في دعاء العرفة العبرك من الظهور ما ليس حتى يكون  
 هو المظهر لك فلا شيء لغيره في رتبة الذات ولا يظهر منه في رتبة ظهوره ونور مشيئة فعله  
 ويظهر اخر ظهوره وكل شيء اما يشك ان كان جمعا او صفات ان كان غيرا وظهور الصفة بالظن

واختلما والافتقار كل شيء وكثرة مستورة غير ظاهرة وهو جميع المكونات موجودا وهي  
 الحقائق ثم فواظهم من كل شيء ولا ينظم لغبر ونم البصر الحالب لا ينظروا فيه لا لثبات الظهور  
 سبحانه ولا لشيء بعده لا يحظر وجودها ولذا قال عليه السلام بعد ما ذكر عيسى بن مريم ولا يزال  
 عليها ريقا انتهى على كل شيء وفي كل شيء تجل تخلف من غير أن يرى وهو المنظر الأعلى  
**المقام الثالث في التوحيد الألوهي** المستفاد من اسم التفرّد وهو توحيد  
 الواجب القديم عن الشريك في الألوهية وجوب الوجود الغني المطلق وبنايته وتقدم  
 كفايته لغيره ذلك لما عرفت أن الواجب القديم لذاته لم كونه مرفى الوجود الحق المستقل وهو  
 لا يقبل التكرير والتكثير ولا دليل أن ما وضع من ذلك على استحالة تعدد الألهة وفي الترتيب  
 واتوحيح ذلك نقول ثانيا لو كان له شريك كان هو غير الوجود فهو لا شيء ولا يشترك وإن كان  
 من الوجود فلا يتعدى ويكثر وإن كان كياض الوجود وغيره فذات ذلك الغير بالوجود  
 هو مبدئه فلا يتعدى بالقدم والوجود لا يجري عليه فالواجب غير متعدد ولا يشترك المعين  
 اثنين إنما هو الله واحد **تكميل** كمال الواجب تعالى واجب لا شريك له كذا صانده  
 الأور وهو نور المشرق المشته وكما بقية الذي لا يجمع أركان الأمكان من المهيات والوحدات  
 واستلها وعلها وموتها ومقتضاها وعو الهيا وسواها لها أوقافها وأمكنها ومقاديرها  
 بالوجود الأمكان والجسمل الذاتي وهو وحداني لا تركيب له ولا حمله من غير المهيات  
 الاقطار والمحدود والقبور سوى هذا الأمكان لا تدركه العقول والابصار وهو اسم الله  
 الأعظم الأقدم لا يعلل الأهو واشتملت بالصفات المتخالفة اليها المخلوقات كل ذلك مرجع  
 الخبر العبر المروية في الكافي مستداعين مولانا الصادق عليه وهو جبر الله الذي لا يملك  
 ولا يعلل محلها الأمكان الذي هو رآى الله الذي لا يعللها الأمو في قوله تعالى وكل شيء  
 عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم فاصبح بهذا التور الوجود الكوني جميع المكونات  
 على انقصة الحكمه عند حصول استباغها أوقافها وأمكنها من مرتبة متدرجة  
**المقام الرابع في توحيد الأفعال** المستفاد من اسم الصمد فانه على ما تفرع في

في توحيد  
 الألوهية

في توحيد  
 الأفعال

جملة من الاخبار والمتنوع عن كل شيء القدر له كل شيء في بعضها التبدل المانع من التبدل  
 التوحد وانما هذا الذي هو الخلق اى بعضها وبعض الزوايا فليس لا خوف من هذا القدر  
 فاعلم ان رتبة الذات بمعنى انه لا حد لا محبة ظاهر مخرجها من المنة والخلق في ظاهره وليس الوجود  
 البهات البسيط وكيفية فالمراد بالوجود الاضالى في الشريك له لا فاعلة للوجود واستند  
 كل فعل المشبهة وكل فاعل بغيره امداده سبحانه وبه تدبره فاعلة للوجود لا اقل  
 انه الفاعل الاخر والخلق الاله كما قاله الجبر والاشاعة بل معنى ان هذا الفاعل المستقل به  
 وحاجة التفرغ فخله الى الاستقلال به فاعلة للوجود فبما راد الفصل بالدواعى الى الرتبة  
 الى ان لا يستقل بنفسه كما قاله المعتزلة القدرية بطلان الاول بالضرورة الدينية والاعتقادية  
 المعقولة من قدرته تعالى من قبيل اتصال الصادق من الصادق وضابطها واستقلالها بطلان  
 الشرايع والاحكام وسقوط التوحد العقائدي فقال استقلاله ولا يفترون الا ما كنتم تقولون  
 كل من ينسبنا كتب عليه ليس الايمان الا ما سقى وما ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم  
 يظلمون ولا تلووني ولو ما انفسكم الذين من اجلنا ومن باقى ايناسهم القبيحة فعلموا  
 ما كنتم افترقا تقولون يصبر الى غير ذلك مما لا يبر الكفاية المراد بطلان البينات النصورية  
 الممكنة وكلمات الانبياء والمجلى اليانعة بطلان الثاني بكونه شركا ظاهرا ولذا قال النبي  
 صلوات الله عليه واله القدسي يوم اولى تلك القالات بحوسم هذه الامور نظر ابنهم فعدا لاله  
 من التوحد والخلقة وشركة امر من يبرهان وقوله تعالى وما يؤمن اكثرهم باثوا الا ادم مشركون  
 فاعلم ان هذا الشرك ضروري ان المتوحد وجوب الوجودات بل بل من لا اس الاكثرهم وفي العبد  
 الا على الاثر ظاهرة في ايات متكررة على من ادعى تلك البينات قال الله تعالى ان الله خلقكم وما خلقون  
 الا لاله الا هو خالق كل شيء وهو الله الواحد القهار انا خلقنا كل شيء بقدره هل من خالق  
 غير الله قل كل من عندنا وله الحمد والصورة المحلقة تلك الابان بما ابتدئنا واسمى  
 من وحده الوجود فالفاعل عنهم مخصوصا فلا تشاعره غيرهم جعلوا العبد اله الفاعل  
 فواقعته كلاتها كلمة تنح من افواههم كالحق من السماء ونحوه مما لا يقبل اذ كره من

المفتي

جَعَلُوا الدُّنْيَا خَالِقَهُمْ  
فَتَنَّاكَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ  
خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ



المذهب العدل الحق المطلق لجميع الأديان أن فعل العبد يستند إلى إرادة العبد مشبهة  
 المنعشة عن وداعية النفسية لكن ليس مستقلاً في إيجاد المبدأ بل هو محتجج في الثانية إلى فاعله  
 الوجود منه سبحانه كما سبق عليه شبه الكثرة في سبب الأسباب ما لا يتبين فاعله الوجودي  
 على الأثر فلا يخرج شئ في ملكه عن سلطان مشيئته ومع ذلك لا يلحقه فيج الفعل بل العبد  
 نفسه وقهره لأن الثاني لا اثرنا إليه ما عاين قدرة السلطان وقدرة اعوانه فان كل فعل  
 صلاهم لا بل قوتهم منوط بقوة السلطان لقوته بما والام يقدوا عليه ومع ذلك لا يخرج  
 عن استقلالهم وإنا لله إلى إرادتهم ومشيئتهم من غير إرادة السلطان على إرادتهم وضعه له  
 الواخذ إلى إرادتهم على الظلم والقباح بل يخص في ذلك من ذلك الحاجة كل عين أو  
 ضل أو ضرورة محدثة من العبد إلى فاعله الوجود منه إليه شبهة تظهر تقوم فوجد أن البتة  
 في كل إنسانه التراجيح بينك انظمت انقطع لكن بشرط ما لبته التسبب الكافرة وقابله  
 ونحوها والمحصل أن كل موجود في الامكان له حقيقة من الله وهي جوده التام في  
 هو ما فاعله سبحانه في كل أن يحصل انقطع من مأكثوه الجذدان بالنسبة إلى فاعله  
 انسانيه التراجيح في المثال وحقيقة من نفسه وهي جوده وإما مشيئته ومشيئته وما من الله كله  
 نور وغيره من نفسه ظلمة وعدم فالتة ودو القبايح يرجع إلى محبة التي هي حقيقة نفسه  
 وإن كان قيامها وقيام فعلها ذاتها فماذا لا بالوجود وذلك لا يوجب شيئا ونقصا لوجود  
 كن بذله له لغرض وهو ضرورة في المحبة فان صفة الجود والبذل فضيلة حسنة وهو  
 البذل في الحقيقة من لغير البذل وبالمسألة فعل العبد قائم بوجود العبد وإرادته و  
 هو ما فاعله الحق ومشيئته فالفعل ينسب إلى العبد لكونه بإرادته ومع ذلك لا يخرج عن سلطان  
 الحق ومشيئته ومع ترجيح أن في الفعل كله من العبد وإن في جزء من الله ثم وشئ من نفسه  
 وإن في كلمة مشيئته الله ثم وإلى الله صبر الأمور الظاهرة في نظرنا ذكرناه قول الامام عليه  
 لاجرة لا غرض بل الأمرين لا من قبل فبشرية تفصيل وتفصيل  
 ما ذكرناه هو أقسام التوحيد باعتبار متعلقه وينقسم إلى باعتبار وجوده بالانسان بل إلى أقسام

لا يعبأ بالاعتقاد  
 في أقسام التوحيد

اربعة اخرى التوحيد الثقلية والنظري والجمالي والتهودي اما الثقلية فهو  
 توحيد العوالم المتضمن من درجة الاستدلال تصديقا واذغانا للاذنياء والعلماء بمجته كلمة التوحيد  
 من غير تحقق وبصيرة ودقة لم يقاومهم ودرهم حقيقته ولو انه لم يسلم كما قال الحق الطوسي  
 من صدق وجود النار بايقان الناس من غير معرفة بما دارها واما النظري فهو توحيد  
 اهل العلم والحكمة بالاستدلال على الادلة النظرية والبراهين العقلية حتى حصل العلم  
 بما يوحده المؤثر فيد كونهما وارتقوا من مقام الثقلية الى تبة النظر والاستدلال العلي  
 ومثل هؤلاء كمن قري الى النار حيث يروى خانها فيستدل على وجودها واما الجمالي  
 فهو توحيد المؤمنين واهل المعرفة يعرفون الله من مداهم بحجاب ظهوره في قلوبهم آثاره وذلوا  
 حلاوته والنداء الخاصة واستولت على قلوبهم انوار محبة فحصلت من تبة العلم الى تبة  
 المعرفة وهي اول مراتب اليقين ومثله كمن قري الى النار حيث احس حرارتها وشاهد ضياءها المتفتح  
 بانسابها واما الشهودي فهو توحيد اهل الله صعدا عن تبة العلم الى التهود  
 كشف عن قلوبهم اغشية الحجب وانجلى ظلمة البعد عن سرائرهم فطلع عن كل شيء قطعه عنه  
 وأشار الى ذلك مولانا امير المؤمنين عليه السلام حين سئل عنه اترى بين بقوله علم عبد ربا  
 لاراه الامون بمشاهدة الانضاد بل تراه البون بمحقيق الايمان والمحقق فوق درجة  
 مجرد الايمان فهو لا يستدلون بالمؤثر على الاثر بل يكون شهودا وتوسيم ويزرون صبر الحق في تحلة  
 صفاته ظهر الاشياء وكفى كلاما راع له ما رايته شيئا الا ورايته الله قبله وبعده وفي كلامه عليه  
 الشهد وخضائه كما سبق في الدعاء العبرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك  
 فحق تلك المرتبة بعين اليقين ومثله كمن قري الى النار الى حيث يراها وشاهد بنورها واما  
 هناك مرتبة فوق تلك المراتب بقية مقام الفناء في الله للواصلين من اهل المعرفة نوا انفسهم  
 ونوا غيرهم فلم ينظروا الا الى الله استكملوا عن انفسهم واسترقوا في طمطم وحدانيته  
 فظهرت فيهم صفاته وتخلقوا باجلالته وبقى لك بحق اليقين واتماقنا انه فوق مراتب التوحيد  
 فرع الالتفات الى الغير والاستشعار بالاثنية والى نفسه لا يرون في الوجود غيره وهم واقع

ذكر الغيب عن قلوبهم حق الاتفات الى استغراقهم ولعله الى هذا المقام يشير مولانا الهير المؤمنين عليه  
 السليم بن زناد في تفسير الحقيقة حين فاسئله عنها بقوله كشف سحاب الجلال من غير اشارة الى الوهم  
 وصحوا العلوم يفتح بينك ان بيانه عنى ما رفع بفضل ان من اليقين والبراد بالحقيقة المستوية  
 عنها هو نور وجهه الذي شاء به كل شيء كما في دعاء كميل واليه الاشارة في آية النور وهي الآية الواحدة  
 التي سبق ذكرها الا ان الذات الاحدية الصرفة التي لا يلبق التسوال عنها ولا الجواب بما بينه عليه وفيه  
 مناضلت انعام الصوفية واتباعهم وامتاعهم المبتدعة وانفاهم فقالوا ان وجود الحق تعالى  
 الله تعالى يقول الظالمون علوا كبيرا **فكتمهم** في مقابل التوحيد الشك في المرتبة الاولى فاقول  
 بتركيب الذات من الاجزاء والجماعات والكيفيات في الثانية اتمامها بالصفات المختلفة المعاني لكثرة  
 المقامات في الثالث بعدد الواجبات في الرابعة باستقلالها بغير سببها في افعالها وكونه معددا  
 للأموار استغلا لا ومنشأ لا لا ولا يستحق به العظم ولا يستحق الا ان شاركها ان اطلعت انما هو لا يعمل  
 مع الله لما هو عليها كان الاله واحدا لعدم جعل الشريك مع الله لما امر به كان الاله شيئا واحدا  
 مركزا من الاجزاء والموصوف الصفات والثالث مع كونه دليل الوجود وبقية الشبهة القائلة بالنور  
 والظلمة وبزادان وامر من فالتقول من مذهبهم ليس بعدا الواجب بل كون الثاني محذورا  
 ودعى من الاول وهو منشأ الشرود فالشرك الثاني استعماله هو انما في المرتبة الرابعة للتوحيد  
 اعني الاعتقاد بان غير منشأ لا لا ينسب اليه تقليدا او غفلة عن فساد ما ضمن في تقليد هو متما  
 جلي وخفي والمراد بالجل ما يتبعه الصبوبة وهو شرك عبادة صاحب كافر يرضى بالشرع وعلمه  
 التخصيص والتخص له عنده كمال الخضوع الذي لا يفتخ في الادب ان والليل الله وهو الجدة له انه  
 ليس فوقه خضوع حتى يخص به الواجب ثم وبالحق وهو شرك طاعة فيما ليس به رضا سبحانه به  
 قوله سبحانه ان الله الذي جعل الله هو نور وقوله عز من قائل ان الله انزل اليكم انجيله انما  
 الشيطان واليه الاشارة في قوله ثم وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون ضرورية في التفسير  
 بهذا الشرك من متابعة القوى والشيطان لا بعبدة ولا بعبادة انما يتبعه الواجب خالق الاشياء  
 بل بعبدة التوراة الوجود **قل على سبيل** التعلل من شيء كان ولا من شيء خلق ما كان اقول

مقتضى أن وجوده مأمسوق بعلته ولا يكون له مرجع إلى حقيقته أو عقلية أو مادية وضوئية ولا  
 يتعين بقبوله شخصيته ولا في كماله مقترن بصفات مادية فإن كل ذلك لا يكون له وجوده فلهذا لا  
 يتقدم في الوجود أو الترتيب إلا بخاصية الوجوب القديم وقوله ولا من شيء خلق ما كان هو في  
 الابداع وتأسيس الابداس من مائة ولا من مدة ولا باخذ له مثال وهو خاصية سبحانه في الابداع  
 ولا يستطيع له غيره وبذلك إذا أطلق **مكاشفة** وتوجيه كلامه الشريف مع عدم  
 عدم انحصار ابداعه بالابداع وصلده غالباً بقوله هو الوارد هو لما يتجسّم في ذلك الخلق الأول  
 أولاً الصواب كما يشعر لفظ الماضي وإن ابداع الصورة فيها له مائة ابداع لها من غير شيء ليس هو  
 ذلك به تعالى كما هو مقتضى الامام عليه السلام مع اشتراك العباد فيه إنما في تبدل صور  
 مصنوعاتهم يعني على ما سبق من كون مطلق الابداع وانما هي الوجود مخصوص بمشقة سبحانه وإن  
 كان الفعل صادراً من غيره مشروطاً بإرادته أولاً خلقه الاشياء المتحددة مسبوقة بالاسباب  
 الاوقات ليس من شرط قبول القائل كما في استثناء المسمى ضوء السراج فانه مشروط بالتقابل وكثافته  
 لا من شرط الاضائة التي هي فعل السراج ويمكن جعل التعيين لجميع ما خلق فخلق الوجود الامكاني من  
 المواد الصورية إلى ما يتحد إلى الابد فيخلق الصادق الأول فانه في واحد وإن كان انما هو الوجود  
 الكوني عليه يتوسط الصادق الأول بمشقة سبحانه متدنية متحدة في احد عند حصول استعداده  
 القوابل الامكانية المحولة له في الاوقات المتتالية **قال عليه السلام** قد بان على الاشياء  
 وبانت الاشياء منه فليت له عند تناول واحد بغيره الامثال **قول** قد غرّب من ذلك  
 محمد بن أبي هو قد غرّب او مشغوب على التميز او نزع الخافض يعني ان قد غرّب على خلق الاشياء من غير  
 شيء يباين قد غرّب الخلوين من حيث حقيقتهما الكونية عن الذات لا من الهيئات الكيفية العارضة  
 للقدرة بخلاف قد غرّب الخلوين ومن حيث مدبر الفعل منه بما لا يكتفي بفعله كذا في كافى المبدأ  
 وغير مسبوقة بغيره وروية بخلاف غيره ومن حيث المتعلق انما هي إلى حكمة من بخلاف قد غرّب  
 الخلوين **قال عليه السلام** كل دون صفاته بغير اللغات ضل من ذلك صفاته الصفات وحار  
 في ملكوته عبقات مذايب التفكير **قول** الكلال الموان والتجبر التبرين لله عز وجل

بجمل وتلك مناه وبتل وتصار بصفات شقائقها من صانها باختلاف اللوح لها  
 من الارضه وغيرها والملكوت بالصفة الملكة بالقبوسية والاطالة الذاتية والمخزن مفا  
 اجل واعل من انداجها في الاوتاع اللغوية لانها عين ذاته والقات موضوعه المفاهيم الذهبية  
 بحولته فلا يجري عليه وهذا الكلام بيان لان جميع صفاته كقدرته على خلاف صفات المخلوقين و  
 لوازمها وقد علمت بما تقدم ان حمل الصفات على عاينها المتكثرة وتصار بعضها اللغوية في كلامه تعالى  
 وكلمات حجة انما هو باعتبار جملها في الحديث على ذلك القول ودارت في ذلك ملكوتية القوسية  
 والخاصة الثمودية ملاصبة التفكير ولو ذهبت في التقوى والتفكير وانجبت قال عليه السلام  
 وانقطع دون الرسخ في علمه خواص التفسير أقول في لا يبلغ حد البيان الى العلم بقطع  
 دون الوصول اليه فكاشي غدر ونشأ الى بعض ما يتعلق بغيره سبحانه على ما يتولى بيان  
 فان البحث عن علم الواجب عن علم من العلوم واصعب المعارف في حد كثر في الكلام ولا يخفى  
 اذ باب الحكمة واحكام المقالات في ضبط القول فيه بنا برتفع به الشجاعة نظر الى ان العلم الاولي والافاضة  
 وبسبب العلم وبسبب ذلك في علم الواجب ثم الاستزادة اما بقدر القديم او حكمة المستلزم  
 لجمله بغير قبل الحديث وانتقاله من حال الى حال وهو محال كما قال ولا انا امير المؤمنين عليه السلام  
 طاب وتسميته علمه لوجود العلوم مع انه عني عما سواه في ذاته وصفاته وبسبب ذلك وغير ذلك  
 المفاسد النافية لبقاء المطلق ووجده في خلاصته فاقول للذبح عن تلك التبهات علم ما يقع  
 في القاهر وبجمل الله في قطع وبقائه التوفيق اعلم ان العلم يطلق في مجازاته لعل العلم على ما  
 ثلثة الاول اذ ان العلم واستشعاره وهذا معنى فعل صدك بغيره من تصاريفه  
 اشتقاقاته الشخصية الصورة الخاصة عند العالم وفي ذلك الثلاث في انه عين العلوم كانه البكر  
 جمع من الحقيقة وغيره كما هو الشاين والمغيب الاول يستلزم ذلك لان حدك الشيء في حوضه عند  
 المذ لك التسميات لم يكن هذا الا ذلك المقتضى في العالم في احضار العلوم انقول والممكن  
 خاسلا بعد كافي فلان عالم بالفتاء يقيد على ذلك من انك في حال تطلب الاطلاق العقل بالفعل على  
 المتوسط بين العقل والمكدر العقل المستفاد فلا يشترط في هذه الاطلاق صور العلوم بالفعل



ما أمكن في لوح هذا النور فالحقائق الاسكانية المتعلقة بالبداهة ثابتة لفضل ودون العكس  
 وهذا النور مظهر رتبة الواحدية وجميع صفاته الكالائية على ما تقدم بيانه وبإلهامه وحده  
 الواسعة ودبوتية انعم بوج انرفضه ومملكه وعلية الحادثة الى ما قلنا بشير كلام مولانا  
 الرضا عليه السلام في حديث عمران المرقى في توحيد السلف وحدث سله عمران بقوله فاخبرني  
 يا عمي عن عالم اعلم ابصم اى بصورة سابقة عنده ام بعينك فقال نعم اذا علم بضمير فل تجد  
 بذا من ان يجعل لذلك الضمير هذا انتهى اليه المعرفة قال عمران لا بد من ذلك فقال نعم فاذلك  
 الضمير فلم يخرجوا بالى ان قال يا عمران اليس ينبغي ان يعلم ان الواسد لا يوصف بضمير ولا يقال  
 اكثر من فعل وعلى صنع ولا يتوهم من هذا صبي كذا صبي المخلوقين وتخيتم ناعقل وابن عليه  
 ما علمت صوابا وهو مستحق الحكم وبطابق ما قاله حجة الصادق عليه السلام ان ضله كذا انه لا كمنه  
 له فلا يمكن درله ويظهر من ان علمه المضاد بعد الشتر في رتبة الذات ليس الاضله وليس من  
 الذات في الخلافة عليه ليس كالملازمة على المخلوقين **قال عليه السلام** وما لا يكون غيبه يكون  
 محجب في الضروب ثمانية اى اذ انبه طائفة العقول في الطبقات الامور **اقول** الظاهر  
 انه ثم اراد بالغيب المكون ذاته ثم في رتبة الاحدية المختصة وبالجب من الضروب صفاته الكالائية  
 على حد كثر مما في رتبة الواحدية الالوقية فان نفوته الكالائية في تلك الرتبة كمنه الحق  
 وسعته كثنى وغزته التي غلبت كثنى وعلمه الذي اعطى كثنى وقوته التي تفرع كثنى  
 عظيته التي ملاه كثنى كان كثنى لا بد من حقايقها ولا يهدك العقول حدودها والى ان  
 فثابتة تلغ الادغام البواقي مع كونها منجوبة تحتها من حجاب الاحدية والوحدانية  
 واتنا بشارتلك الصفات على ما يقتضيه الادغام اليها الاعلى كشف الحقيقة بل على مجرد التفرع  
 فان الله سبحانه اختار تلك الاسماء لنفسه ليدعو عباده في العبادة ليجرد الاشارة الى الحق  
 في المرقى في الكافي باسناده الى ابي عبد الله عليه السلام ان الله خلق اسماء بالحروف غير مصنوعة  
 باللفظ غير منطوق باللفظ غير مجسد بالشيء غير موصوف باللون غير مصبوغ منقوش عنه  
 الاحتار بعد عنه المحدث مجزى عن حرس كل متوهم مستتر عنه غير مستر فخله كلمة تامة

على أربع اجزاء معا ليس منها واحد قبل الاخر فاعلم منها ثلثة اسماء لما قد اطلق اليها وجوب  
واحد منها وهو الاسم المكنون المخزون في هذه الاسماء التي ظهرت في الظاهر والله تعالى  
سفر بخانه لكل اسم من هذه الاسماء اربعة اركان كان المحذوب قولهم مستغبر مستر  
اي استنارة لضعف البصائر والدارك وتكمل هذه نور الساطع الذي صلا ولا غشيق  
الواجب ملا اركان الامكان وهو الوجود الامكان المطلق الذي غير مقيد بحد وبمنتهى  
الكلية التامة الغير المدركة مع انه اظهر الاشياء وظهره محدود والهيئات المتفانمة والاراد  
باجزائه الاربعة الامعوت المخزون عنده سبحانه المستورة عن العباد والنجوت في الملكوت  
الملك وكيف كان فغنى قوله تمام في ادنى ادائها انه يخرج عن حدودك ادنى تلك النجى واحصا  
والاحاطة كيفت وكنته العقول المرتفعة الى القوية بانكارها العتقة وانظارها الدقيقة  
مواشاة الى عجايب صنع وقدرته وغرايب ايات حكمته الدقيقة والظايف الخفية في الملك  
الملكوت والافاق والاقص ما تحجب فيه ثواب الصقول وانوار اوقام الفصول وان قد انعم الله  
لا ينقصونا **قال عليه السلام** من قنارك الله لا يبلغه بعد للمسم لنا بالنعوض  
**اقول** الله العزم القاتر للفعل وبعد ما وغور ما وتعتقها في التفكير العقل  
يمكن ان يكون من اضافته الصفه الى الموصوف الى المسم البعده لستة بحال فكروا والنسبة في  
الامور العاليت وغوص الفطن استغارة لتعق سوانح في بخار عظمه ولحج ملكوته لا ستفلة  
حقائق منقصة **قال عليه السلام** وقال الله ليس له وقت محدود ولا اجل محدود ولا انت  
محدد اي ليس بقاءه ممتدا بالاقوات المتواصلة المتتالية بالماضي الاستقبال الكونيه بجمها  
بما وخالها فلا يقيد بحد ولا قوله ولا اجل محدود الا يكون عطف بيان لما قبله ان كان بعد  
محدودا به فليس الثاني اى لا ينتهى الى غاية وما ذكرنا اولى اعدم اختصار في ذلك من جملنا  
لشؤله لاهل الخلق في الجنة والنار وكلانية ظاهر في النعوت الخفية بخانه صك الشفيع  
وبدل عليه العقل مضانا الى اذ كر على عدم كون بقاءه بخانه ممتدا بالاقوات الانا وبعده  
وجوده بالذات فلا يخرج بالابتنحاض الامتدادية بستانا والبيان الوجود اذ اذ في او غير في المراد



بالذاتي كونه من مقتضى ذاته لا بالعلّة الخارجية فهو واجب ذاته لا يحتاج خروج الذات من ذاته وان كان  
عن غيره الغير فما كان مقتضى غير الذات فهو لذاته ممكن ولا يجب الغير يمكن تصوره بذاته الوجود  
ويمكن تصور انعدامه كغيره وهذا الحكم جائز في كل الذات فان كل شيء واجب لذاته فان مقتضى وجوده  
يقتضيه مبرره بمقتضى الوجود بمقتضى التوليد بالذات ولازم ذلك كون وجوده واجب على الان لا على غيره  
وجوده السابق اذ ليس هو باقتضى الغير في كل ان فلا يتكسر بالاحتياج الى انات بل وجوده في الحال غير  
وجوده في الماضي المستقبل فلا يمكن فرض قايرو وجوده السابق لوجوده في الان وقته ما قبل الان  
الوجود الامتدادية فانه لو فرض ملحق بالعدم على الحال الذي قبله بعد ما في السابق ولا يصير  
الان الترتيب على وجوده السابق مرتبة فان وجوده في كل ان اترتبه دلت على من هذا تبين  
معنى قوله ليس له وقت محدّد ولا اجل محدّد بل اوله عين اخروا لا وابد وهو محط والابد  
في الافات السابقة وما امر الاكل على البصر فافهم ما غتم **قوله** وجب علمت ان وجود  
الممكن في كل ان غير وجوده السابق ويمكن التفكيك بينهما بالحد الامتداد في الافات المتعاقبة  
يظهر لك حاجته في كل ان في وجوده وبقائه الى علة تهيئه ضرورة توقف وجود الممكن على الموجب هو  
اقتضى الحق في ان وجوده بما واداه تعالى في يوم له قيام اشعة النبي السراج وطيران الظلة عليه واداه  
غيره لحظة ينفتح لك ما سبق لا شاة اليه من امة لايات لوجود الممكن في ان ولا يصل اليه قوله  
ولا بعد ان هذا عند اركا وابد كما قال الرضا عليه السلام في جوابه عن لا زال الكائن الاول ولا شيء  
معد ولم يزل كان ويمكن تنزيل قوله سبحانه كل شيء ما ايلك الا وجهه على ذلك حيث اورد الملاك  
لفظ الفاعل الدال على الدوام والاستمرار دون المستقبل وقوله ولافت محذّر من جعل كون  
المراد في الصفقة الزائدة المحل في المعاني المقام المتكررة بالوصف بالوصف بيان والمراد الصفقة  
الضليّة الزائدة في رتبة الواحدية اي غير متناهي الى حد غاية كما تقدم فيكون الوصف لغيره  
**قال عليه السلام** سبحانه الذي ليس له اول مبتدا ولا غاية ينتهي الى الوصف في سبحانه كما  
هو وصف نفسه والواصفون لا يبلغون نفسه **اقول** تنزيه له سبحانه وقيل في مقام الاستحسان  
بوصفه في الافات والاهان المستلزم لكون اوليته من غير مرتبة التصرف في تقوده الاوامام **الآ**  
مقدم

فقدم تمامي البقايا ثابت لا على خلود الجن والانس في العجب **مكاشفة** تنبيه  
 عن وصف الواصفين مطالباً لقوله سبحانه الله عما يصفون به الوصف الإيجابي السلب  
 الأول ظاهر كما تقدم بيانه وإما السلب كقول البصيرم ولا كلام ولا محتاج وإما ذلك فوجه  
 التنبيه عن أن كلامه في مقام تنبيه الذات في دقة الاحدية دون الرتبة والحدية الصفاية  
 فوجه تنبيهه في دقة غير التلوين سلب الشيء عن شئ من صور الموضوع والشيء المكتبة ثم  
 الحكم بالسلب كما هو مقتضى القضية السالبة فتوقف على إمكان النسبة حتى يتصور وهو متحقق  
 في حقيقة سبحانه فهو من قبيل قولنا اجتماع النقضين محال فانه محمول على ضرب من التاويل نظراً  
 إلى استحالة تصور الاجتماع وانما هو يتصور وكل التهضبن بخصوصه وشخصه منفرداً  
 الشئيين على الوجه الكلي ثم الحكم بانتفاء المهور المتصور فيه **قال عليه السلام**  
 هذا لا يشاء كلها عند خلقه بانه ظاهر شبيهه وإبانه لمن شبيهها **أقول** ظاهر انبعاث  
 الشريعة بشعر طائر اصل تعدد الخلق بفعله سبحانه لا بانه عن عدم الحدية تعالى مع أن الحد  
 لازم إمكان فلا يتعلق القعدة بخلق شئ غير محدد فهنك إرادته من المبدأ اصل الخلق لا المستلزم  
 للحد ويمكن على الأقرب جملة على الشئ له فان كل شئ محدد بحد مخصوص يقتضي الوجود لا يمكن له  
 التماز عن على خلاف ما ذهبوا عنه وأسأله ثم حيث لا يتجوز الحد ولا يبلغ إلى غاية فكل دقة تنزه  
 وعظمة وضمت وتقدمت عليه وشابه صفاته فهي فوقها وأعلىها وبذلك باتت الأشياء عنه  
 لانها أحدهم إلى غايات مخصوصة وما في الحديث السابق من نسبة المخلوق الأول غير محدد  
 بتدوينا لا غير هذا لا يمكن بعد الذائق الذي ينفي الحد لأنه البر كلامه هذا وإنه  
 رده على المشبهين المتحدين في أسأله سبحانه **قال عليه السلام** دلم بجللها يقال فيها  
 كان ولم يأنه فيقال هو منها بانه بجللها يقال له ابن **أقول** هو تنزيح على تنبيه  
 المستدام من كلام السابق للأدوم لتمام المحلول والبعده من مكانة المستلزم لأن يكون له ابن كما هو  
 مقالة الآخرين من أصل الضلال ثم بين كيف خلق الأشياء بحيث لا يبعد عنها من غير حلول ولا كون  
 مكان **قال عليه السلام** لكثرة سبحانه خلط بها مخلوقاقتضيه **أقول** وذلك ببله

وريوبيته اذ لا مريب يجعل صفات الاشياء وهو ان تلك الصفات لا مثال عند ظهور مشيئة مما  
 الاوهم في رتبة الامكان وابقاها بحكمة وتدرجها بتخصيص قبتها كما وترتيب شرائطها واولها  
 في استعداد قبول وجوداتها العينية متدججة عند حصول تلك الاسباب **قال عليه السلام**  
 واحسانا لحفظه لا يزيغ عن صفات غيوب الهوآء الى قوله صنع كل شيء كان **اقول** وذلك  
 بربوبيته او مريبه ببقاء الموجودات بعد خلقها في الكون بالقبولية لها وتقبل ذلك ان  
 ابقاء ذلك الاشياء وبقاها محتاج الى مورد احدها امدادها بقدرة احداثها بقبولية لها  
 بافاضة الوجود مجددا في كل ان كاقدم واسا الى بقوله واحسانا وثانها الخاطئة على جميع  
 ما اوجد واحدته لتلاشيها في كل ما عصفها فاداءتها ولطافتها بجزئتها وجناباتها وعوايلها  
 وسواها من العرش الى الثرى حتى ذات الهوآء والشملة العباد في جوف الصخرة الصماء في اعان  
 الالهة الدماء وهو قوله لا يزيغ عن صفات غيوب الهوآء وغوامض يكون ظلم الدجى وثالثها  
 طبقة الحافظ الصور بما يتقدم سبحانه واسا الى بقوله م وكل شيء منها حافظ واربعتها  
 انصال مدته بما يحتاج اليه في بقاءه واسا الى بقوله م وريبه خاصتها ببقاءه وسابعا احداثها  
 وعلمها واسباها واسا الى بقوله م وكل شيء منها في محيط شام اشاد الى ان تلك الوسائط والابواب  
 المتوسطة بينهم الى الله سبحانه الذي لا يتغير صروف الازمان ولا يتكاد في صنع شيء قال  
 انما قال شيء كنف يكون **اقول** يعني لا يكون ضله ورجوع الاسباب اليه فاشيكون بين  
 اخر في الاية المباركة اذا اراد الله شيء ان يقول له كن فيكون فقوله هو ارادة ومشيئة وهو  
 عين فعله وايداعه بلا رتبة وضمير كما قال مولانا الرضا عليه السلام اذ انما خلقه وعصاها ومناها  
 واحد وقوله كنف يكون يدل على قول الانفعال بالفعل دفعة واحدة وان كان الفعل مقدا بالذات  
 كالكسر الانكسار ومن هذا يستفهم ان الكونيات كما هي باعنائها متانق عندهم وعدا عن ايداعه بلا  
 مثال بجللها فقال الخلوطين **فأنت** وتعلم من ذلك ان الارادة في حق الواجب هي وفي غير  
 فعله غير ارادة في حق العبد التي هي مقدرته على فعله وان في حقه سبحانه من صفات الفعل كالشيء  
 وليس له ارادة مقدرته ولا هو نفس العلم ولذا بقى اذا اراد الله كافي لا يهت ولا يهت اذا علم الله وبغير

الى التصويت والاشارة وامثالهم من انه قد ابدى امره في خلقه لانه متغير لفضله وهو باطل لان الذات لا يتغير عن المخلوق وهو من قبيل المخلوق فلو لم يكن له في القدم وليس في العلم والقدرة و  
 مضمون الصفات الذاتية لانها عين الذات المجردة عن الاضافه فانه قد علم ان لا معلوم بل لا يعلم  
 المضاف الذي هو الصفات الفعلية كما تقدم بيانه ولا يمكن تجريد الارادة عن المراد جعلها في المضاف  
 صفة البطل وهو باقواؤه المقتضية لربط الانساب المتبينا لانها في الحد فدان كل حق حتى يتغير  
 الذات الجسدية تجري عليها فخر بالافعال التي لا يتغير بحسبها الذات وحد حاله فيها كما عرفت  
 مقتضاه وبذلك على كون الادوية خالصة ومن صفات الفعل قول مولانا الشافعي عليه السلام في الاشياء  
 بالمشية والمشيبة فيفسه لانه في التوحيد في التوحيده في التوحيده انما قال المشية والادوية  
 من صفات الافعال فمن دعى ان الله قد لم يزل شاكك في نفسه ومعه قال عليه السلام مكان  
 ابتدع وخالق بلا مثال سبق ولا نصيب لانه في قوله كماله وقد يكونها **اقول** كلامه ثم مضى  
 بيقين ويستعمل في مقام التعليل لقوله كعبك كون فان الابداع بلا مثال الذي هو لازم لثبوت الادوية  
 ليس قوله شئ فيستلزم كون المعاول الواقع عليه الفعل محسوسا لا يتغير بغيره بل عليه حكم والمكان والقول  
 بنفس الفعل على ثلاث افعال الخلوين وهو مفاد قوله كعبك كون ثم انه صلوات الله عليه خذ في  
 بيان غلبة الخلق وانما البتة قد والله تعالى عبارات شبيهة ولا تارة بغيره وتترجمه عن حقيقة  
 الخلوين عبارات متحدة بغيره فترجمها قلوب المؤمنين ويتبع بها ادراج المحبين في شرحها  
 صدق الماديين حيث تقدم شرح معانيها فلتنبض عنان في بيان ما صدر عنه عليه السلام في هذا والله  
 متم تون وهو الموافق والمعين متم التفسير

وفاذا تدبر على الله مقامه الفاني في حقيقة الايمان وكفر  
 اقسامهم ما عرفت انما جنتا طاب ثوابها  
 يسبح الله الرحمن الرحيم  
 فانهم يختلفون في حقيقة الايمان في انهم التقابل العقلية لوجود غلبة العمل في الشك

في مفهومه ومنشأ الخلاف غلو امر الكتاب اخبار الحج الاطباء لتصديقهم جميع بين انطواء  
**فقول الانبياء** لغة مطلق التصديق وشروعا التصديق بالله سبحانه والرسول سبحانه **آية**  
 الذي هو مفاد كلتي الشهادتين وكان تصديق النبوة الاعتراف بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم  
 من احوال المبدأ والمعاد والاحكام وغيرها فانكار ما يرجع الى انكار النبي وانكار ما ثبت عنه  
 بالضرورة بنيان انكار النبي واختلوا في ان الاعمال الصالحة جزء له كجزء العترة وجماعته من  
 الاناميت بل بنيان انه مجرد الطاعات ولعل مراده ما يقتضيه الطاعة القلبية من المعرفة ام لا  
 كما عليه اكثر الاصحاب اختلف في ذلك غلو امر الاباء الاخبار من الاباء فابدل على العبارة  
 كقوله سبحانه الذين آمنوا وعملوا الصالحات **وقوله** الذين آمنوا كانوا يتقون **لهم** البشرى الآخرة  
 وغير ذلك من الاباء المانعة بينهما وبما استدل ابن ابي الجهم في المجلد عليه **وتقارنا** منسختة  
 كقوله سبحانه الذين يقيمون الصلوة ويؤاتون الزكاة ويتقون **اولئك هم المؤمنون حقا** ونحو  
 بل منها ما يشرع بعد خلو بعض الصفات النفسانية في الانبياء كقوله سبحانه **ايما المؤمنون**  
**الذين اذكروا الله وحياتوا بهم واذكروا علمهم** **ايما** زادتهم ايمانا وعلى نعمهم يتوكلون  
**واما الاخبار** فمن ما يضره بالتصديق خاصة كافي حديث صلوة الاسلام شهادة  
 ان لا اله الا الله والتصديق برسوله صلى الله عليه واله حقن الدماء وحرث المناجى والواو  
 وعلى ظاهر جماعة الناس الانبياء ما ثبت في القلوب من صفة الاسلام ونحو غيره وبين ما ينفي  
 اليه العمل بل في بعض بيان اقسامه باختلاف درجات العمل مثل ما في كتابته عبد الرحمن بن  
 الانبياء هو الاقرار باللسان وعقد القلب عمل الاركان والانبياء بعضهم من انهم  
 منه حد يحد من مسلم قلت العلم الانبياء قال نعم انهم الانبياء لا يكون الا بالعلم والعمل  
 ولا يثبت الانبياء الا بعد في الروي عن ابي جعفر عليه السلام قبل امير المؤمنين عليهما السلام من شهد ان  
 لا اله الا الله وان محمدا رسول الله كان مؤمنا قال فما بين من انقض الله هذا هو الخلاف في الانبياء  
 واما الاسلام فلا خلاف في انه اعم من الانبياء ويصدق على مجرد الاقرار باللسان بالشهادتين  
 والعمل بالاركان وان لم يصدق العمل قال الله تعالى **فاليوم اكملت لكم دينكم واتممت**

اسْتَلْنَا وَلَمْ يَدْخُلِ الْإِيمَانُ قُلُوبَهُمْ وَصَدَّقَ الْقَائِلُ أَنَّ التَّامِلَ فِي مَطَاوِي الظُّوَاهِرِ وَالنُّصُوحِ  
 وَالتَّبَعِ فِي كَلِمَاتِ الْفَقْهَاءِ لَا يَبْقَى عِنْدَ الرِّبِّ عَنِ حَقِيقَةِ تَحْرِجِ الْمَعْرِضَةِ الْقَلْبِيَّةِ وَبَعْضُ التَّابِ  
 وَبَعْضُ حَقِيقَةِ التَّبَعِ الْوَاقِعَةِ لِعِنَاءِ الْقَوَى وَلَوْ بِالْعُمُومِ وَالْخُصُوصِ فَتَصِيرُ فِي جِلْدَةٍ مَلَكُوتِيَّةٍ  
 بِهَا يَقْتَرِنُ الْعِلْمُ بِفَرْعِ الْعَمَلِ فَوْزًا بِالتَّصَرُّفِ لِلدِّمِ فَإِنَّ الْإِيمَانَ الْوَاقِعَ لَا يَنْفَكُ قَالِيًا أَوْ  
 مَطْرُوعًا عَنِ الْعَمَلِ وَكَانَ الْإِسْلَامُ وَبَعْدَهُ تَابِعًا مَعَ الْإِفْرَاطِ الْكِبَارِ مِنْ غَيْرِ مَا لَا تَعْلَمُ الْقَبُولُ  
 لِلتَّوْبَةِ وَمَا هُوَ إِلَّا الْعَالَمُ بِالنِّمِ يَحْذَرُ عَنْ أَكْلِ التَّعْوِمِ وَلِذَا قَدْ بَسْمَلُ فِي الْأَخْبَارِ مَحْجَرًا عَنِ الْعَمَلِ  
 بِلَا بَعْضِهَا مَا يَنْبَغِي بِهِ جَرَجَ بِذَلِكَ كَمَا فِي حَسَنَةِ حُرَّانِ وَفَافَاضَةَ الْإِسْلَامَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْقَضَاءِ  
 الْإِيمَانُ مَا اسْتَشْرَعَ الْقَلْبَ فِي قَوْلِهِ وَصَدَّقَ الْعِلْمُ الطَّاعَةِ وَالسَّلَامَ لِمَرَاتِهِ وَبَشَرَتْهُ بِهَمْ  
 مِثْلَ قَوْلِهِ بِجَنَابَاتِ تَقَارِبَةِ التَّوَسُّعِ مِنْ بَقِيَّةِ تَحْلِيلِهِ وَخِلَافِ الْأَخْبَارِ الْمَقْصُورَةِ بِهَا تَقَرُّرُ الْعَمَلِ  
 وَالْمَكَامِلُ الْقِسْمَانِيَّةُ أَمَّا هُوَ مَاعْتَبَرًا وَتَقَارُبَ مَرَاتِبِ الْإِيمَانِ وَدَرْجَاتِهِ شَدَّةً وَضَعْفًا وَهُوَ  
 بِهَذَا يَقْتَضِي حَقِيقَتَهُ خَارِجَةً عَنْهَا وَأَمَّا هِيَ فَأَمَّا كَمَا اسْتَبَدَّ عَلَيْهِ فَكَيْفَ كَانَ فَلَا يَبْقَى الرِّبِّ  
 بِلَا خِلَافٍ فِي أَنَّ وَلَا يَزِيدُ الْإِيمَانُ عَلَيْهِمْ السَّلَامُ وَصَدَّقَ مَا مَاتَ عَلَيْهِمُ الْبِنَاءُ عَلَى تَابِعَتِهِمْ فِي الدِّينِ  
 جُزْءُ الْإِيمَانِ كَمَا فِي كَثِيرٍ مِنَ الْأَخْبَارِ وَبَعْدَهُ اسْتَشْرَعَ لَهَا فِي بَعْضِهَا أَمَّا هُوَ لَدُنْهَا فِي التَّصَدِّقِ  
 بِالرَّسُولِ عَلَى أَهْلِ عِلْمِهِ لَمْ يَحْضَرْ بِلَا يَحْضُرُ عِنْدَ النُّصُوحِ الْإِزْكَانَ الصُّرُوبَةَ فِي الْإِسْلَامِ  
 وَكَذَلِكَ لَا يَبْقَى الشُّكُّ لِحَدَمِ صَدَقَ الْإِيمَانُ مَعَ الْإِنْكَارِ فِي الظُّوَاهِرِ لَا مَصْلَحَةَ فِيهِ بِلَا عَادَ أَوْ  
 اسْتِكْبَارًا بِأَضْرَارِ الْعُدَّةِ وَتُخْرِجُ عَنْ زَمَرَةِ الْمُسْلِمِينَ وَإِنْ كَانَ مَعَ الْعِلْمِ بِالْحَقِّ وَالْإِيمَانِ الْقَلْبِيِّ  
 كَمَا قَالَ تَعَالَى حَقُّ كُفْرًا مِلَّ الْكِتَابِ الَّذِينَ آمَنُوا الْكِتَابَ بِصِرْفَتِهِ كَمَا يَصْرُفُونَ آبَاءَهُمْ  
 وَإِنْ خَرَجُوا مِنْهُمْ لَمْ يَكْفُورُوا لِحَقِّهِمْ يَعْلَمُونَ وَقَالَ تَعَالَى فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ  
 فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ وَقَالَ إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ مَا آتَيْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ الْمَكْدُومِينَ بَعْدَهَا  
 بَيِّنَاتٍ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ لَوْ لَكِ بَلَّغْتَهُمْ اللَّهُ وَبَلَّغْتَهُمُ الْآيَاتُ وَحَمْدُ الْجَاهِلِ اسْتَبَقَتْهَا  
 أَنْفُسُهُمْ وَدَبَّاهُمْ مِنْ أَسْوَاقِ الْأَعْرَابِ عِنْدَ جُلُوعَاتِهِمْ وَاقْتَرَنَ بِالنَّحْوِ مَعَ كَوْنِهِمْ سَالِكِينَ  
 طَرَفًا لِكُفْرِهِمْ فَطَاعُوا أَسْوَاقَهُمْ أَوْ اسْلَافَهُمْ بِغَيْرِ حَسَدٍ أَوْ تَقْلِيدٍ أَوْ عَلَى تِلْكَ الْفِطْرَةِ تَحْتَمُّ

اناس طواغيت الغابرين للامنة واهل بيت العفة ومن عليه فيها هم ونصيب لهم آخر حياتهم  
 اشباعهم وادناهم مع ادغانهم طيبا بحسبتهم وغصبت حقوقهم وفي جملته لحي صلح في بيان حادثة  
 الايمان بعد الشهادة بالتوحيد واليقين والقيام بالدعائم الاربعة وولاية ولها وعداوة عدونا  
 الدخول مع الصادقين اى البناء على متابعة الامنة المهدية في كمالهم واعلم ان هذا  
 ولا يمكن من غير الايمان بالهسته النفسانية النورية والبصر القلبية الباعثة على التقوى و  
 الطاعة الورثة لحج الله واوليائه وولاية الامنة ثم وتلك البصيرة تختلف بالشدة والضعف حسب  
 حضورها ودرجتها غالبا الواظبة على التفكير في الايات الالمانية والافقية والافقية ومذاكر الآثار  
 النبوة والامانة للقلوب الخالصة عن الارجاس الجاهلية والادناس الذنوبية والوساوس الشيطانية  
 والقوة في الشهوات الحيوانية المانعة عن ظهور النور واللمع والرحمة سبحانه فربما يحصل هذا  
 النور والبصيرة للعوام المتصلين عن درجة العلم والاستدلال الفعلي ما لا يحصل للحكيم الفاسفين  
 والمنكلم الا وحدهم مع تدبرهم وتاديبهم في العلوم والرياسة والاستدلالات الدقيقة لروايتهم ادب  
 الشريعة ومواظبتهم لمخبر البتة كلهم المعهود من طريقة النبي في هذه المواقف لقلوبهم  
 تلك البصيرة حيث حصلت تزداد بالاغمال الصالحة كاورق في الاخبار المستفيضة كقولهم العلم  
 والعمل متوارثان كاشهر اليه وكيف كان فان من مراتب الايمان واقربها الى الكفر عند المبالاة  
 بالمعاصي ترك الفرائض وارتكاب الكبائر الموجبة للفسق جدا لا يبلغ مبلغ الخالعة الكلي في  
 اصول الاسلام التي يبرهن عليها ولا ناشاع الاستغناء المنافي للعقيدة القلبية بل بغية الهوى  
 والركون الى الدنيا واتباع الشهوات ومثله مؤمن فاسق اذا لم يفسد عقايد الايمانية و  
 ولا يتهللا بهل اليق واليق ولا يخلد في النار وغايته الى الجنة بعد استنفاد ما يستحق من العقوبة  
 بل في بعض الاخبار البشارة لو الى اهل البيت المجتهد وان كان غافا لو اليه وشار بالخير  
 مرتكبا الكبائر الذنوب منع تسميته فاسقا بل سقى غله فاسقا وقب طيبة بشرط رنوخ  
 الولاية في قلبه بحيث لا يزول وان قطعت اعضائه وبشر اليه قوله ثم امن كان مؤمنا لكن كان  
 فاسقا لا يستون حيث جعل الفاسق مقابل المؤمن والغاية التوفيق في المعاصي وعدم

المبالاة عن الكبار وترك الغرائب والاستمرار على اتباع الهوى والاعتناء بمكابد الشيطان  
 من غير توطئة القهوه للتوبة بفتح الغافية الى حصول القلب استبلاء الظلمة عليه لظفا  
 فودا الايمان بل الى الوصول الى هذا الطبع والربن ولو في خاتمة العمر اعاننا الله فرسه الخاتمة و  
 مفاسد النفس الامارة واثار المعصية والمخرج عن الطاعة تبصير في كيان متابعه الهوى  
 واتباع النفس الامارة والشيطان في الاستمرار على الفلح والمخرج عن طاعة الله بخبر وجبة  
 فلدجبه الى ضعف الايمان ثم تبشئ الظلمة تمام القلب الى ان يناسب الايمان كذا الايمان يتصله  
 ويشد المعرفه ويتكامل بالعلم الشفوي كما اشترط اليه فان له مراتب متعددة ودرجات مرتبة باعتبار  
 كنهه شدة وضعفها وما يرى في كلماتهم من منع اختلاف مراتبه انما هو في الزيادة والنقصان لا في  
 الشدة الضعف في حديث عبد العزيز له عشر درجات بمنزلة السلم يصعد فيه مرقاه بعد  
 مرقاه وقال مولانا الصادق عليه السلام الايمان خالات ودرجات صفات منازله منه السالك  
 تمامه ومنه الناقص اليه نقصانه ومنه الزايد زجانه وبالحمله يتضاعف حتى يهيى الى  
 في جميع الجوارح والاعضاء فانما اطيع القلب هو اميرها واليه اشار الصادق في رواية  
 الزبيرى الايمان فرض مخصوص على الجوارح كلها فها قلبه هو امير يده وعينه واذا نه  
 لسانه وراسه ويدا ورجلاه وفضه وفي خبر ابن رباب ما لا نصد الويل من مات حتى يكون  
 لجميع امراته متعامدا الا اتباع امره الروع انتهى شعر بشد الايمان ويتكامل حتى يبلغ  
 مرتبة الشوق والرضا والعبادة والالتذاذ بالعبادات وتجاوز عن مرتبة مجرد الاعتقاد  
 التسليم وتجاوز عن العقل الى الرفع ودرجاته في ذلك بالايمان الاكبر بالاشارة في قوله  
 سبحانه يا ايها الذين امنوا احسنوا لغيركم المؤمنين بايمان اخر وكان الايمان بكل  
 بالعقل كذا العمل بكل الايمان وهما سوارتان كل في رواية اسمعيل بن خبار العلم مقرون بالهدى  
 فمن علم عمل في اخرى الايمان لا يكون الا بالعلم والعمل ولا يثبت الايمان الا بالعمل  
 وتفصيل القول في كلتا مراتب المعرفة الايمانية انما اربع درجات كاللوحيد  
 الاولى المعرفة التقليدية وهي الجزم الحاصل من تقليد الغير كما لاكثر من العوام المؤمنين



المخلفين عن درجة الاستدلال وبشر اليه قوله سبحانه إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ  
ثُمَّ لَمْ يَتَوَلَّوْا فِتْنَةً فَإِنَّ الْأَرْثَابَ يَحْصُلُ غَالِبًا فِي الْأَفْخَامِ فِي الْأَدَلَّةِ الْمَجْدِيَّةِ وَشَبَهَاتِهَا الْقَطْرُ  
وَالشُّكْلُ فِيهَا حَيْثُ تَجَرَّ إِلَى زَوَالِ الْأَطْنَانِ وَالْخُلُجِ الشُّكُوكِ وَبِهِ يَكْفُرُونَ كَمَا فِي ذِكْرِ الْأَيَّةِ  
فَالْتَحَذِرُ نَاطِقًا إِلَى نَعْيِ الْأَفْخَامِ فِيهَا بِالْقِسْرِ إِلَى فَرْطِ مِزَالِ الْحَكْمَةِ وَالْمَعَالِيَةِ وَالْبَرَاهِينِ  
الْقَطْعِيَّةِ الْعَقْلِيَّةِ وَلَا يَوْجِبُ نَعْيَ الشُّكُوكِ لِمَتَابِعِ الْهُدَى وَالْعُقْلَةِ عَنِ الْحَقِّ وَالْإِفْرَاقِ عَنِ  
أَمْرِ الْأَوْرَةِ كَمَا اتَّفَقَ الْخَوَفِيُّ مِنَ الْمُخْلَفِينَ مِنْ أَصْحَابِ الْبَيْتِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ وَصِيْدِ  
خَلْقِهِ ثُمَّ قَامُوا عَلَى أَعْقَابِهِمْ مِنْ كُفْرٍ لِيَا مَلِيَّةٍ وَبِالْجُلْدِ الْخَيْرِ كَانَتْ صِدْقًا لِإِبْرَاهِيمَ وَنَحْوِهِ  
الْعَمَلُ وَبِالْجُلْدِ بِمَا التَّاسِيَةِ الْعَرَفَةِ الْعَقْلِيَّةِ وَهِيَ الْخَاصِلَةُ مِنَ الْبَرَاهِينِ الْقَبْلِيَّةِ  
وَالْأَدَلَّةِ الْقَطْعِيَّةِ الْحَكِيمَةِ وَإِنْ كَانَتْ لِيَعْنِي تَأْوِيلَ الْقَلْبِ وَهِيَ الْإِبْرَاهِيمُ بِالْقَبْلِ عِشَانِهِ  
نَصْدِيقٍ مِنْ دَرَجَاتٍ حُجَابٍ تَجَرَّدَ عَنْ ضَبْطٍ وَصَفَاءِ التَّاسِيَةِ الْعَرَفَةِ الْعَقْلِيَّةِ الْمُقَرَّنَةِ  
بِصِفَةِ نُوْرِيَّةٍ وَدَعْمَةٍ وَدَعَائِمَةٍ وَحَالَةٍ مُوَقَّعَةٍ وَهِيَ إِذَا كَانَ الشَّارِبُ الْقَلْبَ يَنْشِئُ بِهِ الْعَدْلَ  
وَالْإِكْرَامَ فِي قَوْلِهِ ثُمَّ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا كَرَّ اللَّهُ وَحَلَّتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تَلَّتْ عَلَيْهِمْ  
أَيَّامُهُمْ زَادَتْهُمْ أَنْبَاءًا إِلَى قَوْلِهِ أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا فَالْهَدَايَةُ فِي السَّابِقِ بِدَلَالَةِ الْعَمَلِ  
وَهَذَا بَوْرُ الْقَلْبِ إِلَى رَجْعَةِ الْعَرَفَةِ الشُّهُودِيَّةِ وَهِيَ النَّصْدِيقُ الْخَاصِلُ مِنْ شُعُوبِهَا  
الْأَلْهِيَّةِ وَالْأَشْرَافَاتِ الْعَقْدَانِيَّةِ وَالْإِسْتِغْرَاقِ فِي تَجَارِ الْأَوَارِ الْمَجْرُوبَةِ بِحَيْثُ يَخْلُجُ مِنْ  
دَرْكِ انْتِبَهِهِ وَنَفْسِهِ بِهَيْرٍ إِلَى هَذَا الْمَقَامِ لَمَوْلَا أَمْرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِمْ فِي حَدِيثٍ كَمَلٍ بِزَيْلِ  
بَعْدُ سَأَلَهُ عَنْ الْحَقِيقَةِ قَالَ هِيَ كَيْفَ سَجَاتِ الدَّلِيلِ غَيْرَ إِشَارَةٍ إِلَى الْعَدَمِ اسْتَعْمَالًا  
غَيْرَ حَتَّى أَنْبَهُ نَفْسَهُ الْإِتْقَانُ إِلَى أَنَّهُ هُوَ وَذَكَرَ الْإِتْقَانُ الْخَفِيُّ وَالْإِتْقَانُ الْبَاطِنُ وَالْإِتْقَانُ  
نَفْسُهَا فَاتَتْ ذَلِكَ كَلَامَ الْإِسْتِغْرَاقِ الْإِتْمَامِ كُلٌّ عَلَيْهِمَا فَانِ وَيَقِفُ بِصِدْقٍ نَفْسُ الْإِتْمَالِ  
وَالْإِكْرَامِ نَدِيمُ الْحَبِيبِ نَجَاعِ وَمَا لَمْ نَاسِجْ نَفْسُكَ نَارِدَتْ مَحَالًا وَدَعْمَةٍ لِعَبْرَةٍ مِنْ  
أَرَادَ أَنْ يَنْظُرَ إِلَى مَسْتَحْجِي تَنْظُرَ إِلَى عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ  
وَلِشَلِّ هَذَا تَلْبَعْلُ الْفَاعِلُونَ وَلَعَلَّهُ يَهْتَدِي إِلَى تِلْكَ الْمَرَاتِبِ الْأَوْجَعَةِ قَوْلُهُ ثُمَّ لَيْسَ عَلَى الْإِنْسَانِ

وقوله بعد سؤاله عن هذه الآية  
صحو المعلوم وهو الموصوف والموصوف  
قوله من غير

أَمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُمُوعٌ فِيهَا كُفْرٌ وَإِذَا مَا أُنْزِلَتْ آيَاتُهُمْ أَتَوْا وَأُخْتُوْا وَكُنُوا عَدُوًّا  
 الصَّالِحِينَ ثُمَّ أُنْزِلَتْ آيَاتُهُمْ وَأُخْتُوْا وَأُخْتُوْا وَكُنُوا عَدُوًّا لِلصَّالِحِينَ وَكُنُوا عَدُوًّا لِلصَّالِحِينَ وَكُنُوا  
 سَبِيحَةً لِلدِّينِ فِي الْغَيْبِ الْقَدِيمِ وَبِهِ يَقْرَأُ الْعَبْدُ حَتَّى كَانَ عِنْدَ النَّازِلَةِ وَازْدَادَ السَّامِعَةُ وَبِهِ  
 الْبَاسُطَةُ إِلَى الْخَلْقِ الْخَلْقِ وَهَذَا اسْرِدْ خَالَاتٍ بَصَدِّهَا الْعَرَبُونَ وَبِالْمَلَكَةِ الْكَلَامُ لَا يَسْلَمُ الْقَلَمُ  
 وَفِي الْحَدِيثِ الْقَدِيمِ لَا يَسْعَى رِضْوَانُ سَمَائِي وَلَكِنْ يَسْعَى طَلِبُ عَبْدٍ لِلْمَوْنِ وَهُوَ الْمَوْنُ الَّذِي  
 اسْتَحْيَا اللَّهُ عَلَيْهِ لَلْإِيمَانِ تَبْصُرُ فِيهِ وَمُقَابِلُ الْإِيمَانِ الْكَفَرُ وَهُوَ الْإِيمَانُ عَلَى الْقَلَمِ أَرْبَعَةٌ  
 الْأَوَّلُ كُفْرٌ بِالْحُجُودِ وَهُوَ أَنْكَارُ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَثَلَاثَةٌ ثَانِيًا كُفْرٌ بِمَا  
 مَرَّتْ بِالْحُجُودِ سَبِيحَةً غَالِيًا الْإِسْتِكْبَارُ وَتَقْلِيدُ الْأَسْلَافِ وَالْإِشَارَةُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى إِنَّ  
 الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنْزِلَتْ آيَاتُهُمْ أَمْ لَمْ تُنْزِلْ لَهُمْ آيَاتُهُمْ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ  
 وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ الثَّالِثُ كُفْرٌ بِالنِّقَاطِ وَهُوَ تَصْدِيقُ النَّبِيِّ  
 صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَالْإِيمَانُ وَالْإِيمَانُ وَالْإِيمَانُ وَالْإِيمَانُ وَالْإِيمَانُ وَالْإِيمَانُ  
 بَعْدَ الْإِعْتِقَادِ كَأَنَّ الْمَنَافِقِينَ الْمُهَاجِرِينَ وَاضْرَابَهُمْ وَهُمْ أَشَدُّ الْكُفْرَ عَذَابًا وَالْإِيمَانُ  
 يَقُولُ تَعَالَى وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ يَخْلَعُونَ كَلِمَةً  
 وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّخَذُوا الْأَلْفُسَ مِمَّا يَتَّبِعُونَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضًا فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا  
 وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ عَمَّا كَانُوا يَكْفُرُونَ وَالظَّالِمَانِ الْعَذَابُ الَّذِي أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ اللَّهُ تَعَالَى هُوَ  
 لَكِنَّهُمْ فِي خِلَافٍ السَّمْعِ لِقَوْلِهِمْ وَلَئِنْ كَانُوا أَشَدَّ عَذَابًا مِنَ الْمَجُودِ وَالْمَنَافِقُونَ فِي  
 الْقَدْرِكَ الْأَسْفَلِ النَّارِ الثَّالِثُ كُفْرٌ بِالْحُجُودِ وَهُوَ الْإِعْتِقَادُ قَلْبًا لَطْفًا وَلَهُوَ الْأَوَّلُ  
 لَنَا الْحَسَدُ وَبِغْضٍ وَتَبْصُرُ فِيهِ تَقْلِيدُ سَلَفٍ غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْأَهْوَاءِ الْفَاسِدَةِ وَالْإِيمَانُ  
 الشَّيْطَانِيَّةُ وَفِي بَعْضِ الْأَخْبَارِ جَعَلَهُ مَعْنَى كُفْرٍ بِالْحُجُودِ وَالْإِشَارَةُ فِي قَوْلِهِ سُبْحَانَ الَّذِي  
 أَنْتَنَاهُمْ الْكِتَابَ بِعَرَفٍ كَابِرُونَ أَنبَاءَهُمْ وَإِنْ فَرِحُوا بِمَا هُمْ بِالْكَفَرِ الْحَقُّ هُمْ يَكْفُرُونَ  
 وَقَوْلُهُ تَعَالَى فَلَمَّا جَاءَهُمْ نَاعِرُ قَوْمِهِ يَأْتِيهِمْ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ وَقَوْلُهُ تَعَالَى إِنَّ  
 الَّذِينَ يَكْفُرُونَ مَا أُنْزِلَ فِي الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى مِنْ بَعْدِ مَا يَبْتَأَنَّ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ الْإِيمَانُ

بِأَعْيُنِهِمْ فَاطْمَئِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا **الرَّابِعُ** كَفَرُوا بِهَا مَلِيَّةً وَهُوَ الْكُفْرُ بِالْإِيمَانِ وَانْكَارُ الْوَلَايَةِ عَنْ قَلْبِهِ  
 لِنَاسٍ نَادٍ وَكَثُرُوا لِأَجْلِ مَعْتَدِيهِ بِمَا بَيْنَ يَدَيْكَ **إِنْ تَارَكَ الْوَلَايَةَ الْغَيْرَ لِمَقْعَدِ الْإِيمَانِ**  
**أَحَدُهُمَا** مَنْ لَمْ يَنْزِعْ عَنْ مَعْرِفَةِ فَانْكَرَ أَحَدَ الْإِمَامَةِ أَوْ كَلِمَةٍ وَقَدْ جَاءَ فِيهِمْ أَوْ قَدْ عَلِمَ  
 مِنْ أَمْرِ اللَّهِ وَفَضْلٍ غَيْرِهِمْ مِنَ النَّاسِ عَلَيْهِمْ وَسَمِعَ الشَّيْءَ عَلَيْهِمْ شَفَاعًا أَوْ تَوَاتُرًا وَنَحْوَ ذَلِكَ لَمْ يَبْقَ  
 سُبْحًا إِذَا شَدَّ ذَلِكَ الْعِزَّادُ لِأَحَدِهِمْ أَوْ لِحَبِيبِهِمْ مِنْ أَجْلِ جَهْدِهِمْ وَمَنَاعَتِهِمْ لَهُمْ وَكَانَ ذَلِكَ طَعْنًا  
 وَعِلْوًا لَئِنْ اعْتَقَدُوا بِحَقِّهِمْ فَقَدْ كَفَرُوا بِكُفْرٍ مُخَالِفٍ لَهُ وَمَعْنَاهُ لَقَدْ كَفَرُوا بِمُخَالَفَةِ الْإِزْكَارِ  
 الْكَافِرَ غَيْرَ تَرْفِيٍّ لِلذَّنْبِ إِذَا تَلَقَّى الشَّهَادَتَيْنِ وَأَقَامَ دَعَايَ الْإِسْلَامِ بِحُجْرٍ عَلَيْهِ أَحْكَامُ الْمُسْلِمِينَ  
 مِنْ عَصَمَةٍ وَمَعْنَاهُ مَا لَمْ يَخْرُجْ عَلَى الْإِمَامَةِ وَفَضْلِهِ الْعِزَّادُ وَفِي قَائِمِهِمْ مَا لَمْ يَبْقَ  
 الْإِيمَانُ وَلَمْ يَطْلُوعًا وَكَانَ ذَلِكَ لَعْنٌ مَعْرِفَةٌ وَقَدْ كَفَرُوا بِالْبَلِّ وَلَا يَحْمِلُ بَكْرَتِهِمْ مِنْ أَهْلِ النَّارِ  
 فِي الْأَخْيَارِ مَا يَدُلُّ عَلَيْهِ سَهْمُهَا الْمَرْبُوعُ وَرُغْمَةُ الْكَافِرِ عَنْ زَوَارَةِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّ النَّاسَ  
 صَنَعُوا مَا صَنَعُوا إِذَا بَعُوهَا بِالْبَكْرِ لَمْ يَنْتَهِجْ أَمْرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِمْ مِنْ أَنْ يَبْجَعُوا لِنَفْسِهِمْ أَنْظَرُوا الْقَتْلَ  
 وَتَخَوُّوا عَلَيْهِمْ أَنْ يَرْتَدُّوا عَنِ الْإِسْلَامِ فَيُعَذِّبُوا الْأَوْتَانَ وَلَا يَهْتَدُوا إِلَى اللَّهِ الْإِلَهَ وَاللَّهُ وَانْتَحَدَا  
 رَسُولَ اللَّهِ وَكَانَ الْأَمْرُ إِلَيْهِمْ أَنْ يَبْقَرَهُمْ عَلَى مَا صَنَعُوا مِنْ أَنْ يَرْتَدُّوا عَنِ جَمِيعِ الْإِسْلَامِ وَأَمَّا أَهْلُكَ  
 الَّذِينَ يَكُونُوا مَارْكُوا أَمَّا لَمْ يَضَعْ ذَلِكَ دَخْلًا مَادْخِلَ فِيهِ النَّاسَ عَلَى غَيْرِ عِلْمٍ وَعِزَّادُ لَمْ يَكُنْ خَيْرًا  
 فَإِنَّ ذَلِكَ لَا يَكْفُرُهُ وَلَا يَجْرِي بِهِ عَنِ الْإِسْلَامِ وَلَئِنْ كُنْ عَلَى عِلْمِهِ أَمْرًا بِإِيجَابِ مَكْرَاهِيهِمْ لَمْ يَجْعَلُوا نَاقِضًا  
 نَفْسَهُ الْبَقِيَّةَ حَذْفًا بِوَالْحَسَنِ وَخَوْفًا عَلَى رِئَاسَتِهِ عَنْ فَرِيضَةِ الْكَفَايَةِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ لَمَّا طَلَا  
 الْمُوحِدِينَ الْمُتَقِينَ بِقِيَّةٍ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ الْمُذْنِبِينَ الَّذِينَ يَتَوَتُونَ وَلَيْسَ  
 لَهُمْ إِمَامٌ وَلَا يَعْزُفُونَ وَلَا يَنْتَهِجُونَ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَا مَوْلَاؤُنَا فِي حَقِّهِمْ مِنْ كَانَ لَمْ يَجْعَلْ سَائِعًا وَلَمْ يَظْهَرْ مِنْهُ  
 عِدَايَةٌ فَإِنَّهُ يَحْدِثُ لَمْ يَحْدِثْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَمَةِ الْجَنَّةِ الَّتِي خَلَقَهَا اللَّهُ تَعَالَى بِالْغَيْرِ فَيَدْخُلُ عَلَيْهِ الرُّوحُ فِي  
 حَقِيرَةٍ إِلَى يَوْمِ الْقِيَمَةِ حَتَّى يَلْقَى اللَّهَ لِحَاسِبَتِهِ حَسَنَاتُهُ وَسَيِّئَاتُهُ فَمَا تَأْتِي الْجَنَّةَ وَأَمَّا إِلَى النَّارِ  
 فَهُوَ لَا مِنْ الْمُؤْمِنِينَ لِأَمْرِ اللَّهِ فَالْعَوْدُ عَلَى الْيَسْتَضَعِفِينَ وَالْبِلْدَ وَالْأَطْفَالَ وَالْأَوْدَادَ  
 الْمُسْلِمِينَ الَّذِينَ لَمْ يَلْقُوا الْحِلْمَ الْعَدِيَّةَ نَفْسًا بِحُجْرٍ عَلَيْهِمْ الْفَضْلُ عَنْ نَاهِيهِمْ مَعَ احْتِمَالِهِ وَهَذَا كَ

ثم خاص من يقى كفى الاستخفاف هو كفر من صدق اليه قلبا وانا الا انه لا يملك اسكروا  
 بلهم شرايعه كلا وبعضا من غير هذا الاستخفاف لما لك الصبي عدم اليقين في الدين وعدم تأثير  
 قلبه الايمان لا سوء فهمه واستبداد بوايه او لكونه الى قلبه او عصبته او غلبه هو او اهل  
 في مفارقه الغفلة والرقى في ترك الصلوة استخفافا لما لا الاستحالة ولا العمل بدني في فعله  
 عنها لانه حب الدنيا واله الاشارة بقوله ثم يا اهل الكتاب لا تغلوا في دينكم ولا تقولوا عاى الله  
 الا الحق حيث اوعى من الله والمسيح ابن الله ولا تستدلوا ان الله لا يحب الضالين ومنعك  
 قول بنيانهم اتخذوا الناس ذراعا لا فاسلوا فانما يتبع علم فضلو او اضلوا وقول امير المؤمنين  
 حيث مثل ما بال الزمان لا تقب له كاشرا وتارك الصلوة قد نصب كافرا وما التحيز ذلك فقال في ذلك  
 لا باق للمرة الا وهو مستلذ لا تمانه اها فاصد اليها وكل من ترك الصلوة فاصد لها طيس كون  
 صدق بترك الله فاذنبت المنة وقع الاستخفاف فاذا وقع الاستخفاف وقع الكفر والكفرية  
 العوا من غير الاقسام الشاقة ويجرى عليها حكم المسلمين من عصية الى الدعوة والذم ونحوها  
 ولا يحكم بخاصة من اعتصم به بخلاف المستحل ترك الصلوة وسبب الكفر من ضعف الايمان هذا  
 شبه الكفر بحيث يزل بشبهة من يفتقر بهما لشدة الركوز في الشهوات النفس هوى تتبعه  
 الدنيا فيجترع ادخال ما ليس في الدين في الدين وتغيير بعض الشرايع استحسان في نظر القاصد او  
 تقليد يتبع وترك بعض الفرائض ولو ترك وغاؤه الاسلام فهو داخل في كفر الثاني لعدم انفكاك  
 مطلق الايمان عن اركان فتركها جملة بشبهة بعدم تصديق النبي صلى الله عليه واله فالتفرقة بينه  
 بين فساق المؤمنين انهم يرتكبون المعاصي يسمو النفس غلبه الهوى وقبل الدنيا اكثر من حب  
 الدين وهذا يرتكب لضعف اعتقاده وايمانه ولو ببعض شرايع المتواترة عنه ترجحها فيه الرى  
 للتعب عما سته صاحب الشريعة ولو لم يلاها بواو فهو من ذلك كفر بل هو حيث استكبر عن  
 التجرع لاحتجاجا فمقابل امرهم بانه خير من آدم فكيف يجادل دون طاعة الله وقال وكان  
 من الكافرين **هذا** من ضعف الايمان المودع للخلالة والهلاك كما اشار اليه التغيير  
 بعض الشرايع وتغيير بعض العبادات والادب لئلا على استحسان الحق او غرام من اضلال البعد عن

فحبسوا انهم يحسنون صنعا فحسن نثر الى ما ينبغي اتباع سبيل التخصيل الايمان فحضر اليه  
 الاربعة المتقدمه اما الايمان التلقيدى فلم يزل فيه الوقوف الى الجمع عليه واما العقول القوية  
 من الاولياء والحكام والانتباء فلا ينفع مع كل ناعق ولا يجعل نفسه شريفة لكل باطق ولا يفرح بظهور  
 بعض خوارق العادات فمن يخالف طريقة الجمع عليه فيلقون في الضلالة فحسب لا يشعرون فكم ضل  
 القاصرون بذلك ضلالا لا يبعد وخسرا لا يبيننا واما الايمان النظري فالتثبت والاستئناس  
 فيه الى الادلة القطعية العلية ان هو اهل البحث لا يتزلزل من سبق مشجرا وتشكك مشكك  
 ولما القنمان الاخران فالطريق الموصول اليهما بعد حصول احد القسمين الاولين المواظبة على  
 والعبادات الشرعية والانغال الصالحة لوجه الله ولو باجتنار النفس عليها او لا ينظمه به انار  
 فضل الله حتى جدير الطمع فيها عند الله والريغبة فيها وعد الله والخوف من عقابه والريغبة في رضاه  
 وعبدته وهي توجب غلوص القلب وحضور القلب عند الله وهو يوجب الشوق والالتذات بالخالق  
 واجتناب المعاصي حتى يتوحد جميع الاعضاء واستعمالها في طلب عطايا ربه فذا بالايمان  
 الاكبر يحصل في القلب نور يبعث على قوة العمل وكلما عملت القلب التوبة صفاء العقيدة وكلما قوت  
 ذلك قوى العمل والعلم متواران فاذا وادى ذلك ففتح الله سامع قلبه فادرك الحكمة وعرف العبر  
 وخلصت التوبة وحصلت المحبة وحضر القلب في وضع القصد في اجزات وشوق النفس الى الكلمات العلية  
 وتخلقت باخلاق روحانية وتعلق وصر بالملاء الاعلى هو مفاد قوله تعالى يقر العبد الى  
 بالوفاء له واذ العبد كثر مع الله الذي يجمع به الى تعالى ليجتهد ان سئل اعطيت من  
 الاسباب القوية المقترة المذكورة في الخواتم لاعتبار الايات فقد دفعك عن غير عناية مستر كل  
 من رغب الخجاب بين الرب العبد الى ان يجلي انوار شمس الحقيقة على رات القلب فتكون الروح الكو  
 وظهر فيه الصفات الالهية التي يستعد بها اللطيفة الانسانية وذلك المحجب يكفرها وهي سمع الف  
 خجاء كافي في الخبر واكثرها في عالم النفس فمان احدها ما هو بمنزلة الصدق على المراتب المتع  
 انعكاس النور فيها وهو الملكات الذميمة والصفات الرذيلة والظلمات المحبوبة مثل الشهوة والجور  
 والحسد والحقد والبخل والكبر والابا ومثلها فانها باكد النفس وبودها وبسطها في



نفس الهيئة التي هي في ضمن الشخصيات التجبيرة فواجب بقدره وأما اعتبار خصوصية غيرها فثمة  
 فلا بد منه ولو تبينتها على التفرع كالتفهد على المداورة على مقدار خاص من الذكر في اليوم البلية  
 ومدة أيامها من التفرع في كل يوم أو العباد في مكان مخصوص أشال ذلك فاعتبار تلك  
 التفرعات والمقارنات مما لم يجالها الشارع ليس بقدره وإن لم يكن واجبة على الإطلاق بل الحاشية  
 في تبيينه مشخصة للقائل بما عدم كونهما القبلية سنة الشارع وتجزئتها انهم لا يشترط  
 في توصيفها على النفس على الذم والتم يكن بحيث يؤم في الانتظار كونه متعبداً بما في الشرع  
 مطلوب به بنه على الأخلاق الظهور كونها على خلاف شرع الشارع فلا يجوز له دونه على وجه القدر  
 وأما التوسل لعدم تعلق الطلب الموصل إلى المطلوب المثل لا يعلم من شرع فيه بل هو مجرد الوصول  
 فاعتبار الطريق يأتي كونه حاصل به كمن يحرم الطريق فيم تبيين الطريق على صورة التفرعة التفرع  
 والمطلوبية الذاتية منها إذا كان أقل الزيادة له في مقتضى تفرع الطريق التفرع والحقائق  
 منها له مكلف في أذكاهم فرض خصوصية الذكر مقدار ما في اليوم والبيلة أو الأدبينات على ما ذكرنا  
 من شرطها كالذكر الخفي القليل فان حكمته ترجع إلى عموم من بابها التواب كان الخبر عن العلماء  
 المتشعبين أو الصلوات المتبين أرسلنا إلى أهل العصمة وفي خبر من طرق الخاصة ولو كان صحيحاً فلا  
 يبرر بل من بلغه التواب لم يجز الخبر أخبار الثقة التفرع عن التفرع الصادقة إذا لم يكن منافياً للادب  
 الشرعية من العوامات المكتوبة أو الأخبار المعتبرة والقواعد الفقهية والتم يكن كل ما كان ما بينا  
 بصورة عبارة أصليته لم يكن مرفوعة بطريق الخاصة عن الخبر أو مشتهراً بين أصحابنا الإمامية بحيث  
 يصدق عليه بلوغ التواب كان مخالفاً للقواعد الشرعية أو الظواهر المعتبرة أو توصيلاً إلى العلم  
 وجعل توصيل بخصوصه إلى مطلوب شرعي مؤسساً بسورة القانون الكلي والدستور العام سماً  
 في انتظار العلوم المخلصين عن مدارج الفحص بحيث يهدد عليه إدخال ما ليس من الدين في الدين فهو  
 زخرف من القول وصنعوا افتراءوا كواشاً ذلك ما ضلوه ولكنهم تركهم فلهذا هم زخرفوا وهو  
 طريق مظلم كالبلل الداس وموسيل الفجار وطريق النار فاجتنبوه لعلمكم قلوبكم ومن ذلك ما استقر  
 لسلك طريق الدعوة والوصول إلى مدارج القربة الله تعالى ن كيفة مجالسهم ولا يسبهم ومطعمهم











